

ندوة اہلین دینی کا علمی و دینی مآہرنا

# برکات

مرتبہ  
سعید احمد کسرا آبادی  
ایم اے۔ فارمیل دیوبند



# مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

۸۵۱۹

۱۹۳۹ء

## اسلام میں غلامی کی حقیقت

سلسلہ غلامی پر پہلی محققانہ کتاب جس میں غلامی کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت بڑی خوش اسلوبی اور کاوش سے کی گئی ہے قیمت پچاس روپے

”تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام“

اس کتاب میں مغربی تہذیب و تمدن کی ظاہر آرائیوں اور ہنگامہ خیزیوں کے مقابلہ میں اسلام کے اخلاقی اور روحانی نظام کو ایک خاص متصوفانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے قیمت پچاس روپے

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

اشترکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن ریفریکٹرل ڈیل کی آٹھ تقریریں جنہیں پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا گیا ہے جمع منبوط مقدمہ از مترجم قیمت پچاس روپے

## اسلام کا اقتصادی نظام

ہماری زبان میں پہلی عظیم الشان کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں سکی شرح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کی راہ پائی ہے۔ طبع قدیم پچاس روپے

ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آزاد ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کی مکمل عملی تشکیل پہلا بصیرت افروز مقالہ قیمت صرف ۴۰

۱۹۴۰ء

## نبی عربی صلعم

تاریخ ملت کا اصول جنہیں متوسط درجہ کی استعداد کے بچوں کیلئے سیرت سرور کائنات صلعم کے تمام اہم واقعات کو تحقیق، جامعیت اور اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے قیمت ۱۲ روپے

فہم قرآن

قرآن مجید کے آسان ہونے کے کیا معنی ہیں اور قرآن پاک صحیح مشا معلوم کرنے کیلئے شارع علیہ السلام کے اقوال و افعال کا معلوم کرنا کیوں ضروری ہے؟ یہ کتاب خاص اسی موضوع پر لکھی گئی ہے قیمت پچاس روپے

غلامان اسلام

پچھترے زیادہ ان صحابہ تابعین تابعین فقہار و محدثین اور اباب کشف و کرمات کے سوانح حیات اور کمالات و فضائل کے بیان پر پہلی عظیم الشان کتاب جس کے پچھترے غلامان اسلام کے حیرت انگیز شاندار کاموں کا نقشہ آنکھوں میں سما جاتا ہے قیمت پچاس روپے

## اخلاق و فلسفہ اخلاق

علم الاخلاق پر ایک مبسوط اور محققانہ کتاب جس میں تمام قدیم و جدید نظریات کی روشنی میں اصول اخلاق، فلسفہ اخلاق اور انواع اخلاق پر تفصیلی بحث کی گئی ہے اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعہ اخلاق کی تفصیلات تمام سطحوں کے مضابطہ اخلاق کے مقابلہ میں واضح کی گئی ہے طبع پچاس روپے

## صراط مستقیم (انگریزی)

انگریزی زبان میں اسلام و عیسائیت کے مقابلہ پر ایک معزز و پرمین نوسلہ خاتون کی مختصر اور بہت اچھی کتاب قیمت ۱۰ روپے

منیجر ندوۃ المصنفین قرو بلاغ دہلی



# بُرْهَان

شماره (۱)

جلد دوم

ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ مطابق جنوری ۱۹۴۳ء

## فہرست مضامین

۲	.....	۱۔ نظرات
۵	مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی	۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت
۲۱	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۳۔ امام طحاویؒ
۳۸	مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند	۴۔ اصول دعوت اسلام
۵۳	مولانا حکیم ابوالبرکات عبدالرؤف صاحب دانا پوری	۵۔ علم حقائق
۶۳	مولانا محمد حسن صاحب بدر سنہلی منشی فاضل	۶۔ مادہائے تاریخ ندوۃ المصنفین
۶۶	ع۔ ص	۷۔ تلخیص ترجمہ: ہندوستان کا زراعتی ارتقا
۷۳	جناب صبا صاحب - و جناب الم صاحب	۸۔ ادبیات ۱۔ صبح کر بلا - قند پاری
۷۶	جناب خورشید الاسلام صاحب	نزل
۷۷	م۔ ح	۹۔ تبصرے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# نَظَرَات

یوں تو جنگ کے ہولناک اور تباہ کن اثرات سے زندگی کا کوئی شعبہ بھی محفوظ نہیں ہے۔ لیکن سب سے زیادہ قابلِ رحم حالت ان تصنیفی اور تالیفی اداروں کی ہے جو اپنا ایک مخصوص معیار رکھتے ہیں اور جن کے کام کا مقصد کوئی تجارتی کاروبار نہیں بلکہ ان کے چند اجتماعی مقاصد ہیں جن کی تکمیل کے لئے انھوں نے کمر ہمت چست کر لی ہے اور ان کو اپنا معیار اتنا عزیز ہے کہ اسے نبھانے کے لئے بڑی سے بڑی مشکل کو بھی انگیز کر سکتے ہیں۔

دسمبر ۱۹۴۲ء کے ختم پر خدا کا شکر ہے ندوۃ المصنفین کی عمر کے پانچ سال ختم ہو گئے، اگرچہ کاغذ کی گرانی اب ہوش ربا حد تک پہنچ گئی ہے اور اس میں ذرا مبالغہ نہیں کہ اب بجائے ایک روپیہ کے بارہ روپیہ خرچ ہو رہے ہیں لیکن سنین ماضیہ کی طرح اس سال بھی ادارہ کی طرف سے چار کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن کے نام یہ ہیں۔

(۱) قصص القرآن جلد ۲ صفحات ۴۰۸ قیمت للغہ

(۲) مسلمانوں کا عروج و زوال صفحات ۱۶۸ قیمت للغہ

(۳) تاریخ ملت کا دوسرا حصہ یعنی خلافت راشدہ صفحات ۴۳۲ قیمت للغہ

(۴) اسلام کا اقتصادی نظام دوسرا ایڈیشن صفحات ۳۶۰ قیمت سے

ان کتابوں کو دیکھ کر آپ خود علوم کر سکتے ہیں کہ ان کی طباعت و کتابت اور کاغذ کا معیار بالکل وہی ہے جو

گذشتہ سالوں کی کتابوں کا تھا۔ اور اس کے باوجود ان کتابوں کی قیمتیں جو رکھی گئیں ہیں وہ بھی نہایت مناسب اور موزوں ہیں۔

ندوۃ المصنفین کے معاونین و محبین کو ہر سال ادارہ کی طرف سے چار کتابیں پیش کی جاتی ہیں اس سال بھی ہم ان کو

چار کتابیں ہی دیں گے۔ لیکن ان حضرات کو یہ واضح رہنا چاہئے کہ اس سال کی چوتھی کتاب اسلام کا اقتصادی نظام ہے



یہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن ہے جو متعدد اضافوں اور جدید ترتیب کے اعتبار سے پہلے ایڈیشن سے کہیں زیادہ ضخیم اور بہتر ہے اس لئے جو قدیم معاونین و محسنین اس کتاب کو لینا چاہیں وہ ایک کارڈ کے ذریعہ دفتر کو مطلع کر دیں ان کی خدمت میں مذکورہ بالا چاروں کتابیں ارسال کر دی جائیں گی، لیکن جو حضرات اب اس جدید ایڈیشن کو لینا پسند نہیں کرتے ان کو ادارہ کی طرف سے کوئی اور کتاب جو اس معیار کی ہوگی اور جسے وہ لینا پسند کریں گے پیش کر دی جائیگی امید ہے کہ ہمارے کرم فرما معاونین و محسنین ہم کو یہ اطلاع کرنے کی زحمت گوارا فرمائیں گے کہ وہ اسلام کا اقتصادی نظام جدید ایڈیشن چاہتے ہیں یا کوئی اور کتاب۔

اس سلسلہ میں افسوس کے ساتھ ہمیں یہ اطلاع بھی دینی ہے کہ ہم نے سال کے شروع میں معاونین و محسنین کو توقع دلائی تھی کہ ”اسلام کا نظام سلطنت“ نامی کتاب زیر تالیف و ترتیب ہے اور ہم اسے سلسلہ کی کتابوں کے ساتھ شائع کر سکیں گے۔ لیکن ہوا یہ کہ توقع کے بالکل خلاف اس کتاب کی تالیف و ترتیب میں غیر معمولی تاخیر ہو گئی اور اس کا حجم بھی توقع سے کہیں زیادہ ہو گیا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ کتاب کے اکثر اجزاء کی کتابت ہو چکی ہے۔ لیکن اول تو ابھی تالیف کے اختتام میں ہی کچھ اور دن صرف ہوں گے، پھر اس کے بعد مرحلہ کاغذ کی فراہمی کا ہے۔ اب نوبت گرانی سے گذر کر کاغذ کی نایابی تک پہنچ چکی ہے۔ اس لئے بہ ظاہر مستقبل قریب میں اس کتاب کے شائع ہونے کی امید نہیں ہے۔ خدا نے چاہا تو سلسلہ کی کتابوں کے ساتھ یہ شائع ہوگی۔

کاغذ کی سخت پریشان کن گرانی کو دیکھ کر بعض مخلص دوستوں کا اصرار تھا کہ برہان کا سالانہ چندہ اول معاونین و محسنین کی شرح فیس بڑھادی جائے تاکہ ادارہ زیادہ زیر بار نہ ہو۔ ہم نے کئی دن تک اس مشورہ پر غور کیا اور آخر کار فیصلہ یہ ہوا کہ ابھی ہندوستان میں خالص علمی اور سنجیدہ کاموں کی خاطر خواہ قدر نہیں ہے، اگر ہم اپنے اخراجات کے مطابق چندہ میں اور فیسوں میں اضافہ کریں تو برہان کا سالانہ چندہ بجائے پانچ روپے کے پندرہ روپے



اور معاونین و محنین کی فیس بارہ اور کچس کے بجائے چھتیس اور پچتر روپے ہونی چاہئیں۔ ظاہر ہے کہ لوگ امن کے زمانہ میں بھی اتنی رقم سالانہ ادا نہیں کر سکتے۔ موجودہ دور جنگ میں جبکہ ضرورت کی تمام چیزیں بیدگراں ہو رہی ہیں یہ رقم کس طرح ادا کر سکیں گے۔ اس بنا پر ہم سب کی رائے یہ ہی ہوئی کہ برہان کا سالانہ چندہ اور معاونین و محنین کی فیس حسب سابق ہی رکھی جائیں اور برہان کی ضخامت کو بھی بدستور ہی رہنے دیا جائے۔ لوگ اگر ایثار اور قربانی نہیں کر سکتے تو ندوۃ المصنفین کو اپنی بساط کے مطابق اُن مقاصد کی خاطر جن کے لئے وہ قائم ہوا ہے، ایثار و فداکاری سے کام لینا چاہئے۔ وعلی اسہ التکلان وبدال التوفیق۔

۱۹۵۳ء کے لئے جو کتابیں تیار ہو رہی ہیں وہ لغت، تاریخ اور تفسیر سے متعلق ہیں، ہمارا اس سال بھی غزم یہی ہے کہ ہر طرح کی مشکلات کے باوجود ادارہ کی طرف سے اپنے معاونین و محنین کی خدمت میں چار کتابیں پیش کریں لیکن ہمارے دوستوں کو یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہئے کہ کاغذ جس رفتار سے کمیاب ہوتا جا رہا ہے اگر رفتار یہی رہی تو عجب نہیں کہ ہم اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں، ہمارے پاس کاغذ کا اشاک نہیں ہے پھر بڑی مشکلوں سے جو کاغذ دست یاب ہوتا ہے وہ برہان کی نذر ہو جاتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ جس طرح بھی ہر سالہ تو مقررہ وقت پر شائع ہوتا ہی رہے یہ شروع سال میں ہی لکھ دینا اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ اگر کوشش کے باوجود ہم سلسلہ میں چار کتابیں نہیں بلکہ اس کے کم کتابیں شائع کر سکے تو امید ہے ہمارے دوستوں کو شکایت نہ ہوگی اور وہ اس کو ہماری مجبوری پر محمول فرمائیں گے۔



# قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۷)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاد حدیث جامعہ اسلامیہ ڈبھیل

میں کہتا ہوں کہ سید آکوسیؒ نے یہ تقریر ترتیب توقیفی کی جوابدہی میں فرمائی ہے مگر احقر نے جو نشانہ نزع مقرر کیا ہے اس کے بعد یہ تقریر ترتیب اجتہادی مانکر بھی ہو سکتی ہے۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ سور میں ترتیب محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے مستفاد تھی اور غالباً حضرت عثمانؓ ان دو سورتوں میں ایک گو نہ ابھاؤ کی وجہ سے زبانی استفسار کے طالب تھے، سچ تو یہ ہے کہ ترتیب قرآنی کا جو بار حضرت عثمانؓ کے سر پر تھا، اگر یہ نہ ہوتا تو شاید حضرت عثمانؓ کو اس طرف توجہ بھی نہ ہوتی اور جس طرح قرآن اس عہد تک دن رات مسجدوں اور محفلوں میں پڑھا جاتا تھا اس وقت بھی پڑھا جاتا مگر تالیف کی ذمہ داری نے مجبور کر دیا تھا، کہ ایک ایک قدم پھونک پھونک کر اٹھا جائے۔ اگر درحقیقت حضرت عثمانؓ کا یہ اپنا فعل معروف ترتیب کے خلاف ہوتا تو کم از کم وہ جماعت جو شہادت کے لئے آچڑھی تھی اپنے اعتراضات کی فہرست میں سب سے پہلے اس کا ذکر کرتی، ہاں اختلاف احرف کا البتہ ذکر آیا ہے جس کی داستان آئندہ سنئے گا۔

بہر حال ہمارے نزدیک یہاں بھی یہ ساری بحث اسی نقطہ پر دائر ہے، کہ جو ترتیب معروف تھی محض عمل سے مستفاد تھی اور ان سورتوں میں کچھ امور ایسے درپیش آگئے تھے جن کے متعلق حضرت عثمانؓ کی تمنا یہ تھی کہ کاش اس کو زبانی طے کر لیا جاتا اسی لئے حسرت کے لہجہ میں فرماتے ہیں کہ فقہ رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم



ولم یبتن لنا انھا منھا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس جملے میں اسی بیان اور قول ہی کی تائید تو ہے اب جس نے فعلی ترتیب کو کافی سمجھا اس نے اسی ترتیب کو قائم رکھا۔ اور جس کے کاندھوں پر تالیف کا بوجھ تھا اسے بہت سے شکوک نے آگھیرا مگر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب سوائے تمناؤں کے اور کیا رہ گیا تھا۔ ع و کم حرات فی بطون المقابر۔

الحاصل یہ سمجھنا کہ فعلی ترتیب اجتہاد کا دروازہ بند کرتی ہے صحیح ہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ حسب بیان قرطبی امام مالکؒ فرماتے ہیں انما ألف القرآن علی ما کانوا یسمعونہ۔ مگر ایں ہمہ پھر شیخ جلال الدین السیوطی نے ان کا مذہب یہ نقل فرمایا کہ ترتیب سوران کے نزدیک اجتہادی تھی لہذا صاحب الروح کی ساری تقریر ہمارے مختار پر بھی کی جاسکتی ہے بلکہ اس صورت میں اور زیادہ دلچسپ ہو جاتی ہے

اختلافِ احرف | مضمون کا تسلسل اس کا مقتضی تھا کہ اب میں آپ کے سامنے دورِ صدیقی اور اس کے بعد کے ادوار میں قرآن کریم کی حفاظت کا کچھ حال لکھتا مگر مصالح کی بنا پر اس سے پہلے ایک اور اہم بحث شروع کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ عہدِ نبوۃ کے قرآن کریم میں احرف کا جو اختلاف منقول ہے اس کی بھی تشریح کر دی جائے چونکہ اس سے قبل میں اختلاف ترتیب آیات و سورت کی بحث شروع کر چکا ہوں اس لئے اگر اسی ضمن میں اختلاف احرف کی بحث کا فیصلہ بھی کر دیا جائے تو زیادہ بے محل نہیں ہے، علاوہ ازیں عہدِ خلفائیں قرآن کریم کی نوعیت پر آج سے پہلے بھی بہت سے قلم اٹھ چکے ہیں اور غالباً اس موضوع پر سیر حاصل بحثیں کی جا چکی ہیں مگر میرا جہاں تک علم ناقص ہے اختلاف احرف کے عنوان پر ابھی تک اردو میں تو کیا عربی میں بھی کوئی تشفی بخش بحث دیکھنے میں نہیں آئی، شارحین حدیث کے علاوہ ابن جریر طبری، امام قرطبی، امام طحاوی اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ اور ان کے دیگر اقران و امثال نے اس پر مستقل مستقل مقالات سپرد قلم کئے ہیں۔ کتاب الابرار میں بھی اسی مضمون پر ایک بسیط مقالہ نظر سے گذرا مگر وہ ہماری فہم سے بالاتر تھا اور اس کا جو حصہ قابل فہم بھی تھا وہ اردو ماہنامہ کے مطالعہ کرنے والے اصحاب کے تحمل سے بالاتر تھا، اس لئے ہم اس کا کوئی اقتباس اس جگہ



درج کرنے سے معذور ہیں، ہم سے جہانتک ہو سکا اس سلسلہ میں بقدر ہمت و فرصت جدوجہد کی شاید کہ شاہد مقصود نظر آجائے مگر جس قدر غور و خوض کیا گیا اسی قدر جہل کا عالم اور وسیع ہوتا گیا۔ اسی محرومی و تحیر میں ایک تنہا میں ہی مبتلا نہیں ہوں بلکہ مجھ سے قبل بعض کبار علماء بھی میرے ہم نوا نظر آتے ہیں حتیٰ کہ ابو جعفر محمد بن سعدؒ نحوی تو یہ تحریر فرما گئے ہیں کہ یہ حدیث ان مشکلات میں سے ہے جس کے حل کی اب امید بھی نہیں۔ امام قرطبیؒ مقدمہ تفسیر پر تحریر فرماتے ہیں کہ ابن جان نے اس کی شرح میں ۳۵ اقوال نقل فرمائے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اقوال صحیح ابن جان کے تتبع کے باوجود میری نظر سے کہیں نہیں گزرے مگر شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے ان اقوال کو بالتفصیل ذکر فرمایا ہے اس لئے حسب بیان امام قرطبی اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ شروح ابن جان کے کلام میں ضرور موجود ہیں۔ ایک طرف ابو جعفر محمد بن سعدؒ ان نحوی کا مایوس کن بیان ہمارے سامنے ہے دوسری طرف ابن جان کی ۳۵ شروح کا ذخیرہ پیش نظر ہے بار بار ان پر غور کرتا ہوں اور آخر کار یہ کہہ کر اٹھ کھڑا ہوتا ہوں کہ یہ شہ پریشاں خواب من از کثرت تعبیر ہا

اس لئے ضروری اور بہت ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں اولاً اٹھ کبار علماء کے جوچیدہ اقوال ہماری نظر سے گزرے ہیں ان کو ذکر کیا جائے پھر ان کی روشنی میں جہانتک ہماری عقلِ نارسا کی سیائی ہو سکی ہو اس کو بھی ہدیہ ناظرین کر دیا جائے۔ یہ تو میں نہیں کہتا کہ ان اوراق میں اس بحث میں نے آخر تک پہنچا دیا ہے مگر بفضلہ تعالیٰ یہ بو ثوق کہا جاسکتا ہے کہ اس بحث کے مطالعہ کے بعد جس قدر اقوال و شروح کا انتشار و خفاوہ ختم ہو جاتا ہے، اور ایک فہیم انسان کو موقعہ ہاتھ آسکتا ہے کہ وہ کم از کم اپنے اطمینانِ قلب کے لئے کوئی فیصلہ کر سکے، جہاں کبار علماء کا معرکہ ہو وہاں اپنے خیال کو فیصلہ کن کہنا ایک علمی جرأت ہے لیکن جہانتک اپنی سعی و فہم کا تعلق ہے اس کا نتیجہ آپ کے سامنے رکھ دینا علمی فرض منضی ہے۔ اب فضلار کو اختیار ہے کہ اسے رد و قبول کے بعد



وہ کوئی اور قدم آگے بڑھائیں اور امانت و دیانت کے ساتھ اس حدیث کی شرح ٹھکانے لگائیں۔ و فوق کل ذی علم علیم۔

انزل القرآن علی سبعة احراف | الفاظ مذکورہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہیں جن کو حسب بیان شیخ جلال الدین سیوطی اکیس صحابہ نے روایت فرمایا ہے۔<sup>۱</sup> مسند ابویعلیٰ میں روایت ہے کہ ایک دن امیر المومنین عثمانؓ نے منبر پر اس حدیث کے متعلق حاضرین سے دریافت فرمایا تو سب نے اس کی صحت کا اقرار کیا اور آخر میں خود امیر المومنین نے بھی اس پر مہر تصدیق ثبت فرمائی۔<sup>۲</sup> حتیٰ کہ امام ابو عبیدہ کا تو یہ خیال ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے۔<sup>۳</sup> مگر افسوس ہے کہ جس قدر یہ حدیث سند کے لحاظ سے قوی تھی اسی قدر کثرت شروح کے باعث مبہم ہو گئی ہے۔ سب سے پہلے یہ تنبیہ کرنا ضروری ہے کہ ابنِ جہان کی ذکر کردہ سب شروح اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو موضوع بحث بنایا جائے بلکہ تھوڑے غور سے اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بہت شروح صرف تعبیری اور اعتباری فروق کو مستقل حیثیت دیدینے سے پیدا ہوئی ہیں جس سے سوائے ذہنی انتشار کے کوئی حاصل نہیں ہوتا اس لئے ایک مفکر دماغ کو چاہئے کہ وہ ہر شرح کو ایک مستقل شرح سمجھنے کی کوشش نہ کرے بلکہ اصل مغز پر نظر رکھے۔

شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے بھی ان شروح کے متعلق بعض علماء کے یہ کلمات نقل فرمائے ہیں۔  
هذه الوجوه اکثرها متداخلة ولا أدری مستندها۔ یعنی یہ کہ یہ اقوال اکثر ایک دوسرے میں درج ہیں اور ہمیں نہیں معلوم کہ ان کا متمسک کیا ہے۔

دوم یہ جانتا بھی ضروری ہے کہ اقوال کی یہ کثرت اختلافِ سلف کا ثمرہ نہیں بلکہ لفظی احتمالات

۱۔ ابی بن کعب۔ انس۔ خذیفہ۔ زید بن ارقم۔ سمرہ۔ سلمان بن صد۔ ابن عباس۔ ابن مسعود۔ عبدالرحمن بن عوف۔ عثمان۔ عمر۔ عمرو بن ابی سلمہ۔ عمرو بن العاص۔ معاذ۔ ہشام بن حکیم۔ ابوبکرؓ۔ ابوجہم۔ ابوسعید خدری۔ ابوطالب۔ ابوبکرؓ۔ ابویوب رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ (اتقان ج ۱ ص ۴۶ و ۴۷)

۲۔ و ۳۔ اتقان ج ۱ ص ۵۱۔



اور قوتِ فکریہ کے نفاذ کا نتیجہ ہیں حتیٰ کہ ابن عربی فرماتے ہیں کہ اس بارہ میں نہ کوئی نص ہے اور نہ اثر۔

حافظ منذری تحریر فرماتے ہیں کہ ان میں سے اکثر ناپسندیدہ ہیں ۱۷

حافظ ابن حجرؒ نے بھی ان اقوال کو مستقل حیثیت دینے سے ذرا پہلو تہی فرمائی ہے اور غالباً اسی لئے

یہ تحریر فرما گئے ہیں کہ یہ اقوال ہم کو صحیح ابن حبان میں نہیں ملے۔ بہر حال ان کے مطالعہ میں چونکہ یہ اقوال نہیں آسکے خواہ اس کے اسباب کچھ بھی ہوں، اس لئے اس بارے میں یہ پتہ دینا بھی مفید تھا کہ یہ اقوال کثیرہ جس کی طرف منسوب ہیں اس کی کتاب میں نہیں ہیں اس لئے ہم بھی ان ۳۵ اقوال کو نقل نہیں کریں گے بلکہ صرف ان اقوال پر اکتفا کریں گے جن کو امام قرطبی نے اپنے مقدمہ تفسیر میں منتخب فرمایا ہے اور ان ہی پر ہمساری بحث مقصود رہے گی۔ ہم کسی جرح و قدح سے قبل یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس حدیث کے چند سیاق کتب معتبرہ سے نقل کر کے آپ کے سامنے رکھ دیں تاکہ آپ ان پر غور کرنے کے بعد ان تشریح کے خطا و صواب کا جلد تر فیصلہ کر سکیں۔

عن ابی بن کعب ان جبرئیل لقی ابی بن کعب سے روایت ہو کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام

النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو عند نے اُضَاة بنی غفار کے پاس نبی کریمؐ سے ملاقات کی

بنی اُضَاة بنی غفار فقال ان اللہ اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو امر فرماتا ہے کہ اپنی امت

یا مراء ان تقرأ امتک القرآن کو قرآن کریم ایک حرف پر پڑھائیے آپ نے فرمایا

علی حروف فقال أسأل اللہ کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس کی مغفرت اور عافیت چاہتا

معا فتومغفرته فان امتی ہوں کیونکہ میری امت صرف ایک حرف پر پڑھنے

لا تطیق ذلك الخ کی طاقت نہیں رکھتی۔

۱۷ قسطلانی ج ۷، ص ۴۵۲۔۔۔ فتح الباری ج ۹، ص ۲۱۔ ۱۸ اُضَاة بفتح الهمزة مدینہ طیبہ میں ایک پانی کا نام تھا چونکہ بنی غفار قبیلہ اس پانی پر اترتا تھا لہذا اس کو اُضَاة بنی غفار کہا جانے لگا۔ محشی قرطبی نے غالباً یہاں موضع بلکہ لکھا ہے۔



- (۲) عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جبریل فقال یا جبریل انی بعثت الی امۃ امیین منهم العجوز والشیخ الکبیر والغلام والجارۃ والرجل الذی لم یقل کتاباً قط۔ قال یا محمد ان القرآن انزل علی سبعة احرف۔
- (۳) قال ابن شہاب بلغنی ان تلك السبعة الاحرف انما هی فی الامر الذی یکون واحداً لا یختلف فی حلال ولا حرام۔
- (۴) عن عمر بن دینار قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم نزل القرآن علی سبعة احرف کما شاف کاف۔
- (۵) ان المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاری حدثا انهما سمعا عمر بن الخطاب یقول سمعت هشام بن حکیم یقرأ سورة الفرقان فی حیوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
- ابی بن کعب سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جبریل علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ اے جبریل میں یکایک ایسی مت کی طرف مبعوث ہوا ہوں جو آتی رہ جن میں بوڑھی عورتیں اور بوڑھے مرد بھی ہیں بچے اور لڑکیاں اور ایسے اشخاص بھی ہیں جنہوں نے کبھی کوئی کتاب نہیں پڑھی (تو اگر قرآن صرف ایک طور پر ہی پڑھنا ضروری ہو تو پیامی لوگ اس کی ادائیگی پر تیار نہ ہوں گے) جبریل علیہ السلام نے فرمایا کہ قرآن سات احرف میں شہاب تابعی فرماتے ہیں کہ مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ سب سے احرف حکم میں سب برابر ہیں، ان میں حلت و حرمت کا کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی ان سب احرف میں مسئلہ کی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔
- عمر بن دینار فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن کریم سات احرف پر نازل ہوا ہے جس میں سے ہر حرف کافی و شافی ہے۔
- حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ ہشام بن حکیم کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیوة میں سورة الفرقان پڑھتے ہوئے سنا، میں نے جو کان لگایا تو دیکھا کہ وہ کئی طرح سے پڑھتے ہیں جن کو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا تھا۔ مجھ سے صبر نہ ہو سکا، میں نے نماز ختم کرنے کی ان کو



فاستمعت لقراءته فاذا هو يقرأ على حرف  
 كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم فكدت أساور في الصلوة  
 فصبرت حتى سلم فلبت بردائه فقلت  
 من اقل هذه السورة التي سمعتك  
 تقرأ قال قرأنيها رسول الله صلى الله  
 عليه وسلم فقلت كذبت فان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم قدامي قرئنيها على غير  
 ما قرأت فانطلقت به اوقوده الى رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فقلت اني سمعت  
 هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم  
 تقرأنيها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 ارسل اقل يا هشام فقرأ عليه القراءة التي

سمعتہ یقرأ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلك  
انزلت ثم قال قرأ يا عمر فقرأت القراءة التي  
أقرأني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
كلك انزلت ان هذا القرآن نازل على  
سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه -  
جو آسان ہو اسی طرح وہ پڑھ لے۔

حافظ ابن حجر نے عمر فاروقؓ اور ہشامؓ کے اس نزاع کے مشابہ پانچ واقعات جو اسی طرح



صاحبِ نبوت کے سامنے پیش ہوئے اور سب کے جواب میں ہی ارشاد فرمائی گئی ہے تحریر کئے ہیں۔ ابن جریر طبری نے بھی بالتفصیل اسانید کے ساتھ ان کو نقل کیا ہے۔ ان واقعات سے ضمناً یہ پتہ چل سکتا ہے۔ کہ صحابہ کرامؓ اور بالخصوص عمر فاروقؓ تحفظِ قرآن کے متعلق کیا جذبات رکھتے تھے۔

ان پانچ قرائن کے علاوہ ایک اور سیاق ہے جو ابن جریر طبری نے بہت بسط و شرح کے ساتھ مقدمہ تفسیر میں لکھا ہے مگر ہم نے بغرض اختصار صرف ان پانچ ہی پر کفایت کی ہے۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو نتائج ان سے برآمد ہو سکتے ہیں پہلے وہ ہم آپ کے سامنے پیش کر دیں اس کے بعد جو بہترین اقوال اس حدیث کی شرح میں ہیں اس کو نمبر وار نقل کر دیں۔

شرح حدیث میں مختلف اقوال | راہِ پہلی دوسری حدیث سے ظاہر ہے کہ تخفیف کی درخواست اس لئے کی گئی تھی کہ لوگ ابتداءً قرآنی زبان سے آشنائے تھے اگر ان کو ایک لب و لہجہ کے ساتھ قرات کا مکلف بنایا جاتا تو تلاوت قرآن شریف کا باب ہی مسدود ہو جاتا اور کم از کم دشواری سے خالی تو نہ تھا اس لئے یہ سہولت فرمادی گئی کہ جس کو جو حرف آسان ہو وہ اُس حرف کی قرات کرے اور اس تو سبب کا دائرہ سات احرف تک وسیع کر دیا گیا۔

حافظ ابن حجرؒ نے لفظ اَصَاة بنی غفار سے یہ معجما ہے کہ تخفیف بعد الحجۃ نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ حدیث نمبر اول سے ظاہر ہے کہ یہ درخواست مقام اَصَاة میں پیش ہوئی اور اس جگہ منظور بھی ہو گئی اور یہ مقام مدینہ طیبہ میں ہی واقع ہے۔ لہذا متعین ہو گیا کہ نزولی تخفیف کی تاریخ بعد الحجۃ ہی ہو سکتی ہے۔<sup>۱۷</sup>

(۳) تیسری حدیث سے ظاہر ہے کہ ان احرف میں اختلاف صرف لفظی تھا معنوی کوئی اختلاف نہ تھا

۱۷ فتح الباری ج ۹ ص ۲۲۔  
۱۸ قرطبی کے معنی نے مقام اَصَاة کو صرف سے پہلے مکہ مکرمہ کے قریب لکھا ہے۔ اگر اسے صحیح تسلیم کیا جائے تو پھر حافظ ابن حجرؒ کا یہ استنباط زیرِ غور ہوگا۔ ہمیں اس وقت اس سے غرض نہیں ہے کہ اس نام کا کوئی مقام صرف سے پہلے ہے یا نہیں، بلکہ بحث یہ ہے کہ اگر کوئی مقام صرف سے پہلے ہی تو کیا حدیث میں یہی مقام مراد ہو سکتا ہے؟



اسی وجہ سے ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ ان احرف میں حلال و حرام کا اختلاف نہ تھا۔

(۴) چوتھی حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ ہر حرف ان سات احرف میں سے اپنی مراد میں کافی تھا اور فہم

مراد یا استنباط احکام میں ایک دوسرے کا محتاج نہ تھا، یہاں قارئین کرام ذرا غور فرمائیں کہ جب ان سب سے احرف میں معنی کے لحاظ سے کچھ تضاد نہ ہو اور ہر حرف اپنی اپنی مراد میں مستقل ہو تو پھر عثمانؓ کا کسی اسلامی مصلحت کے پیش نظر ایسے حرف کا پابند بنادینا جس پر کہ قرآن قبل از تخفیف نازل ہوا تھا کس اعتراض کا موجب بن سکتا ہو؟

(۵) حضرت عمرؓ و حضرت ہشامؓ کے مکالمہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان احرف سب سے کی قرأت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی پر تھی یعنی ہر شخص بطور خود جو چاہے اپنی طرف سے پڑھ لینے کا مختار نہ تھا بلکہ حضرت رسالت سے جس طور پر اور جس حرف میں اس کو تعلیم دی جاتی اسی حرف کا وہ اپنی زندگی میں پابند رہتا تھا۔

لفظ احرف سے کیا مراد ہے | ان محل تنبیہات کے بعد لفظ احرف کی تشریح کی جاتی ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ابن سعد ان نحوی سے حرف کے چار معنی نقل کئے ہیں۔

۱۔ حرف الہجاء۔ ۲۔ کلمۃ معنی جہت۔ ۳۔ دراصل حرف کے معنی لغت میں طرف کے ہیں۔ اسی معنی

کے لحاظ سے حرف الجمل کہا جاتا ہے یعنی طرف الجمل۔ حروف ہجاء کو بھی حرف اسی مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی ایک طرف میں واقع ہوتے ہیں۔ ابن جریرؒ فرماتے ہیں کہ احرف کے معنی قرأت کے بھی آتے ہیں۔ وکف نقول العرب لقراءة الرجل حرف۔

سید محمد علی بیلاوی نے اپنے رسالہ میں حرف کے معنی تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ احرف قرآن قرأت کے

ان مخصوص اطوار اور ان ہیات و کیفیات مخصوصہ کا نام ہے جن پر کہ وہ کلمہ صاحب نبوت کی لسان مبارک کو سمجھا  
امام قرطبی اور شرح حدیث | حرف کے معانی سننے کے بعد اب امام قرطبی کے وہ پانچ اقوال سنئے جو اس حدیث کی شرح میں انھوں نے ذکر فرمائے ہیں۔



(۱) سیان بن عینیہ، ابن جریر، ابن وہب اور امام طحاوی اور بقول ابن عبد البر اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ احرف سبعہ میں تخفیف کا مطلب یہ تھا کہ معانی متقاربہ کو الفاظ مختلفہ سے ادا کرنا۔ مثال کی طور پر یوں سمجھئے کہ یا موسیٰ اقبل ولا تخف کو بجائے اقبل کے تعال ولا تخف یا ہلم۔ عجل۔ اسر ولا تخف سب پڑھا جاسکتا تھا کیونکہ یہ سب الفاظ متقارب المعنی ہیں لہذا اس کی اجازت دیدی گئی تھی کہ ان لفظوں میں سے جس کو چاہا ادا کرنا آسان ہو اس طرح وہ پڑھ لے۔ اس کی تائید عبد اللہ بن مسعودؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جس کو سیوطیؒ نے فضائل ابی عبیدہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ایک شخص کو ان شجرۃ الزقوم طعام الاثیم پڑھایا تو اس کی زبان سے لفظ الاثیم ادا نہ ہو سکا اور بجائے الاثیم کے یتیم پڑھنے لگا اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اچھا کیا یتیم بجائے الاثیم کے الفاہر (جو اس کے ہم معنی ہی) پڑھ سکتے ہو اس نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ فرمایا کہ اچھا تو یوں ہی پڑھ لو۔

امام طحاویؒ نے اسی قول کی تائید میں ابو بکرۃ صحابی سے ایک اور حدیث نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرأت کی یہ توسیع اس حد تک جائز تھی جہاں تک کہ اصل مضمون کی بالکل تبدیلی نہ ہو جائے یعنی آیت رحمت کی جگہ آیت عذاب اور آیت عذاب کی جگہ آیت رحمت نہ بن جائے۔ اسی لئے ابی بن کعبؓ سے منقول ہے کہ وہ للذین آمنوا انظرونا میں انظرونا کی بجائے امهلونا۔ اخبرونا۔ ارقبونا بھی پڑھ لیا کرتے تھے۔ اسی طرح کلماء اضاءلہم مشوافیہ میں مشوافیہ کی بجائے سعوافیہ پڑھنا بھی جائز سمجھتے تھے ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی۔

علامہ سیوطیؒ ابن عبد البر سے اس قول کی تفصیل یہ نقل فرماتے ہیں کہ احرف قرآنی جن پر قرآن کریم نازل ہوا ہے ان میں صرف لفظی فرق ہے یہ نہیں کہ ایک حرف میں ایک معنی اور دوسرے حرف میں اس کی ضد ہو جیسا کہ رحمت کی ضد عذاب اور عذاب کی رحمت۔ کیونکہ اس تغیر سے تو آیت کا مضمون ہی بدل جاتا ہے اور ایک آیت کی بجائے دوسری آیت بن جاتی ہے اسے تخفیف نہیں کہا جاسکتا کیونکہ تخفیف کا مطلب تو یہ تھا کہ جس آیت کے متعلق قرأت کا امر ہو اس کی قرأت میں کوئی تخفیف پیدا کی جاوے نہ یہ کہ اس آیت ہی کو سرے سے بدل



دیا جائے لہذا تا وقتیکہ آیت کے مضمون میں کوئی تبدیلی نہ ہو۔ جو لفظی ترمیم مرادف کی جگہ مرادف رکھ کر ہو سکتی ہو وہ سب قابلِ برداشت ہوگی۔

تنقیحات (الف) حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے ظاہر ہے کہ نزولِ قرآنی کسی ایک حرف پر ہوا تھا جس کو اصل سمجھا جاتا ہے بقیہ احرف کی توسیع بدرخصت تھی۔

(ب) ایک مرادف کی دوسرے مرادف سے ترمیم اس وقت برداشت کی جاتی تھی جبکہ اصل لغت کی ادائیگی میں کوئی خاص دشواری ہو جیسا کہ لفظ اِثیم ادارہ نہ ہو سکے کی صورت میں ناجر کی اجازت دی گئی۔

امام طحاوی کی پیش کردہ روایات سے یہ دائرہ کچھ اور زیادہ وسیع نظر آتا ہے جس پر آئندہ گفتگو ہوگی۔

(ج) اس بنا پر لفظ نزل مجاز پر محمول ہو گا کیونکہ جس لغت پر قرآن نازل ہوا تھا وہ صرف لغت قریش تھی مگر چونکہ سات احرف کی توسیع بھی صاحبِ نبوت کی زبانی حاصل ہوئی تھی گو قرآن کا نزول اس توسیع پر ہی مگر جب اس کی اجازت خود صاحبِ نبوت سے مل گئی تو اب اس کی قرارت مثل نازل شدہ لغت کے جائز ہو گئی لہذا اس کو بھی لفظِ انزل سے تعبیر کیا گیا۔

(د) اس شرح پرے کا عدد بظاہر تحدید کے لئے نہیں ہو سکتا بلکہ تکرر کے لئے ہو گا اور مطلب یہ ہو گا کہ جب تک معنی میں ترمیم نہ ہو اس وقت تک ایک لفظ دوسرے لفظ کے بجائے پڑھا جاسکتا ہے خواہ یہ ترمیم سات تک ہو یا زیادہ۔ چنانچہ حافظ ابن حجر زیرِ شرح<sup>۱۵</sup> انزل القرآن فرماتے ہیں۔ ولفظ السبعة يطلق على ارادة الكثرة في الالحاق كما يطلق السبعون في العشرات والسبع مائة في المئين ولا يراد العدد المعين۔ یعنی اکائیوں میں سات اور دہائیوں میں ستر اور سینکڑے میں سات سو کا عدد صرف کثرت کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اس وقت اس کے معنی عدد معین کے نہیں ہوتے۔

حضرت شاہ ولی اللہ<sup>۱۶</sup> فرماتے ہیں۔ و ذکر سبع ہر اے کثرت است نہ ہر اے تحدید۔ ۱۷

<sup>۱۵</sup> فتح الباری ج ۹ ص ۱۸۔ ۱۷ مصنفی ترجمہ موطا مالک ص ۱۹۱۔



گو ان اکابر محققین کی رائے اس طرف ہے کہ یہاں یہ لفظ تکثیر کے لئے ہے مگر کیا کیجئے کہ میرا دل کسی وقت بھی اس کی اجازت نہیں دیتا کہ نظم قرآنی میں کسی صورت اتنی توسیع متحمل ہو کہ ہر شخص حسب دلخواہ تلاوت کرنے کا مجاز ہو سکے۔ وللمناس فیما یعشقون مذاہب۔ احقر یہ سمجھتا ہے کہ یہ توسیع سات میں منحصر تھی وہ بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم پر گویا اس کا مسموع ہونا بھی شرط تھا اور اسی وجہ سے ان توسیعات کو نازل شدہ کہنا درست ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک جو کچھ حافظ ابن حجرؒ نے لفظ سبع کے متعلق لکھا ہے، اگر اس کی بھی رعایت کی جائے تو مضائقہ نہیں۔ اور کہہ دیا جائے کہ سبع کے عدد میں اگر ایک طرف تعین ہے تو دوسری طرف کثرت کے معنی بھی اس میں موجود ہیں اور مطلب یہ ہے کہ سات عدد تک توسیع کر دینا بہت زیادہ توسیع ہے ظاہر ہے کہ جہاں نزول لغت قریش پر ہوا اس جگہ اس نازل شدہ لغت کے علاوہ چھ لغت تک توسیع کر دینا کم توسیع نہیں۔ اس لئے اس عدد میں کثرت کے معنی بھی ملحوظ رہ سکتے ہیں۔

ابن جریر طبریؒ نے حضرت ابی سے ایک روایت نقل فرمائی ہے وہ ہمارے اس بیان کی مؤید ہے ثم قال ان الملکین اُتیا فی فقال اقرأ القرآن علی حرف وقال الآخر زده قال فقلت زدنی قال اقل اقل علی حرفین حتی بلغ سبعة اُحرف فقال اقل علی سبعة اُحرف۔ اس روایت سے صاف واضح ہوتا ہے کہ عدد توسیع شدہ سات پر ختم ہو گیا تھا۔ علامہ سیوطیؒ حضرت ابو بکرؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ جب توسیع سات اُحرف تک مل گئی تو میں نے میکائیل کی طرف دیکھا تو وہ خاموش ہو گئے۔ اس سے میں نے سمجھ لیا کہ رخصت سات ہی عدد تک تھی، ان کے سوا شیخ سیوطیؒ نے اور روایات بھی اسی مضمون کی پیش کی ہیں اور ان سے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ سب سے مراد عدد معین ہی ہے اور صرف تکثیر مراد نہیں۔

اب ایک سوال یہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اگر عدد سبع کا تحدید کے لئے ہے تو پھر اس عدد میں انحصار کی کیا وجہ ہے یہ توسیع اس عدد سے کم و بیش کیوں نہ ہوئی۔ اولاً تو یہ سوال ہی لغو ہے ظاہر ہے کہ توسیع کے لئے جو عدد



بھی فرض کیا جاوے یہ سوال وہاں بھی وارد ہو سکتا ہے اور اگر خدائی احکام کے لئے نکتہ بیان کرنا ہمارے فرائض میں ہو تو ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ عدد سبع میں کثرت کے معنی یہی ہیں گویا سات حرف تک توسیع بہت توسیع ہوگی مگر ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ اس کثرت کا مطلب ہمارے نزدیک یہ نہیں ہے کہ سات کا عدد کوئی مفہوم ہی نہیں رکھتا، صرف تکثیر مراد ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ کثرت سات کے عدد میں منحصر رہے گی۔ ہمارے نزدیک سات حرف کو بہت توسیع کہہ دینا کچھ مستبعد نہیں ہے۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں وَكَانَ انْتَهَى عَنِ السَّبْعِ لِجَمْعِهِ اَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ لِفِظَةِ مِنَ الْفَاظَةِ اِلَى اَكْثَرِ مِنْ ذَلِكَ الْعَدَدِ غَالِبًا۔ یعنی آپ نے توسیع کی درخواست صرف سات تک اس لئے فرمائی کیونکہ آپ کو یہ اندازہ تھا کہ اکثر الفاظ میں اس سے زیادہ توسیع کی حاجت نہ ہوگی اور اتنی توسیع بہت کافی ہوگی۔

رہی یہ بحث کہ اس توسیع میں اختیار عوام کے ہاتھ میں تھا یا سمیع پر موقوف تھا تو احقر کے خیال ناقص میں ارجح یہی ہے کہ اس کو سمیع پر موقوف رکھا جائے۔ امام قرطبی نے اس پر ایک مستقل فصل لکھی ہے جس کا خلاصہ ہم اپنی زبان میں معہ ایضاح ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

امام فرماتے ہیں کہ اس توسیع کا یہ مقصد نہیں تھا کہ تبدیل مرادفات کا یہ حق صحابہ کرام کے سپرد کر دیا گیا تھا کہ جس کا جو جی چاہے وہ باختیار خود جو چاہے پڑھ لیا کرے کیونکہ یہ تو اعجاز قرآنی کے بالکل خلاف ہے اور نہ اس تقدیر پر حفاظت قرآنی کا کچھ مطلب رہتا ہے لہذا ضروری ہے کہ جو تبدیلی بھی ہو وہ شارع علیہ السلام پر منتہی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ امام قرطبی کی یہ دقت نظر قابل داد ہے کہ اعجاز قرآنی کو انہوں نے صرف ہیئات ترکیبہ میں منحصر نہیں سمجھا بلکہ مفردات قرآنیہ میں بھی اعجاز سمجھا ہے۔ بلاشبہ اعجاز کی جو رفعت مفردات و مرکبات ہر دو میں تسلیم کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ عرف مرکبات میں اعجاز رکھنے سے پیدا نہیں ہو سکتی۔

ہمارے شیخ امام العصر سید محمد انور شاہ قدس سرہ کا مسلک بھی یہی تھا کہ نظم قرآنی میں کسی جگہ بھی ایک لفظ



دوسرے لفظ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا بلکہ یہ بھی فرماتے تھے کہ جو آیات و سور کہ غیر منسوخ التلاوت ہیں وہ بابِ بلاغت میں منسوخ آیات سے کچھ ممتاز نظر آتی ہیں۔ دیوبند کے ایک مشہور ادیب اور فاضل بزرگ یعنی حضرت مولانا ذوالفقار علی صاحب مرحوم، مترجمِ مبنی و حماسہ کا مقلد ہیں بالواسطہ پہنچا ہے جو ان کی ادبی بہارت اور قرآنی دلچسپی پر دلالت کرتا ہے فرماتے تھے کہ لغت عرب میں جس قدر بہترین الفاظ تھے ان کو قرآنِ کریم نے منتخب فرما کر استعمال فرمایا ہے اس کے سوا جو بچا ہے وہ سب فضلہ ہی فضلہ رہ گیا ہے گویا لغت عرب کو کھوکھلا کر دیا ہے۔

اندازہ فرمائیے کہ جب بلغار کے کلام کی صرف زینت ہی زینت سے کسی کلام کی تالیف ہوئی ہوگی تو پھر اس کی تزیین کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ کسی قصیدہ میں صرف دو چار چیدہ اشعار ہونے سے جب سارا قصیدہ مزین کہا جاسکتا ہے اور اگر کسی عبارت کے چند فقرات کی روانی سے اس عبارت کو رشتیق سمجھا جاسکتا ہے تو اس کلام کا کیا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جس کا ہر حرف موتی اور ہر فقرہ مرصع ہو، ناممکن اور قطعاً ناممکن ہوگا کہ کلامِ بشر اس کا مقابلہ کر سکے، امامِ قسطنطنیہ کے لئے ہمارے دل سے دعائیں نکلتی ہیں جنہوں نے ہمیں قرآنِ کریم کے ایک بابِ اعجاز کی طرف راہ نمائی فرمائی جس کو حضرت استادِ مرحوم نے اپنی درس میں بارہا بیان فرمایا ہے اگر ہمیں اپنے موضوع سے دور چلے جانے کا خطرہ نہ ہوتا تو ہم اشلہ سے اس کی پوری ایضاح کرتے۔ کتب میں ابھی نفسِ ترادف کے وقوع پر گفتگو ہو رہی ہے ایک محققِ جماعت نفسِ ترادف ہی کی منکر ہے گو اس کا دعویٰ بظاہر بعید نظر آتا ہو مگر درحقیقت بڑے ذوق پر مبنی ہے اور دوسری جماعت گو ترادف کا اقرار کرتی ہو مگر یہ بحث اس میں بھی جاری ہے کہ کیا ایک مرادف کو دوسرے مرادف کے قائم مقام مطلقاً رکھا جاسکتا ہے؟ جب یہ گفتگو کلامِ بشر میں جاری ہے تو خالقِ بشر کے کلام میں یہ توسیع کہاں تک مناسب ہوگی۔ قابلِ غور ہے۔ اسی لئے امامِ قسطنطنیہ فرماتے ہیں کہ اس توسیع کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کو جیسا مناسب سمجھیں حسب ضرورت سات احرف تک تعلیم دیکتے تھے اسی لئے حضرت عمرؓ نے اقرآنِ نبیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا تھا اور اسی وجہ سے آپ نے بھی دونوں صحابہؓ کی قرأتِ سُکرہ کذا اُقرآنی جبرئیل



فرمایا۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو توسیع صحابہ کرامؓ کو مرحمت ہوئی تھی جیسا کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر منتہی تھی اسی طرح جبریل علیہ السلام ہی کے ذریعہ نازل ہوئی تھی۔ لہذا اب لفظ انزل اپنی حقیقت پر رہے گا اور مطلب یہ ہو گا کہ جس طرح اہل لغت قرآنی وحی جبریل کے ذریعہ اتر اٹھا، اسی طرح اور لغات کی توسیع بھی منسزل من اللہ ہی تھی۔

حافظ ابن حجرؒ بھی بحث کرتے کرتے ایک جگہ لکھ گئے ہیں۔ وتقتد ذلك ان يقال ان الابطاح المذکورة لم یقع بالتشہی ای ان کل أحد یغیر الکتب بما راد فہا فی لغتہ بل المراد فی ذلك السماع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبشیرالی ذلك قول کل من عمر و ہشام فی حدیث الباب قرأ فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لکن ثبت عن غیر واحد من الصحابة انه کان یقرأ بالمرادف وان لم یکن مسموعا لہ۔ یعنی توسیع مذکور کا مطلب یہ نہیں تھا کہ تغیر کلمات ہر شخص کے اپنی خواہش پر موقوف تھی بلکہ یہ ضروری تھا کہ وہ لفظ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سنا گیا ہو، اسی کی طرف عمرو و ہشام کے قول اشارہ کر رہے ہیں۔ اقرأ فی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی مجھ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طور پر پڑھایا تھا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں یہ اشکال ضرور ہوتا ہے کہ بہت سے صحابہؓ ایسے بھی تھے جنہوں نے اس توسیع پر عمل کیا مگر اس ترمیم شدہ لفظ کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مسموع ہونا کوئی ضروری نہیں سمجھا گیا،

میں کہتا ہوں کہ کیا اس اشکال کی وجہ سے یہ مناسب ہے کہ حدیث کی شرح ہی بدل دی جائے یا ان اصحاب کرام کے لئے کوئی تاویل کر لی جائے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام میں احادیث پر صحیح عمل کرنے والا سب سے پہلا قافلہ وہ ان ہی مقدس ہستیوں کا تھا اس لئے احادیث کی صحیح شرح وہی ہوگی جو ان حضرات کے عمل سے متعین ہو جائے مگر جس جگہ خود صحابہ کرام کا اختلاف نظر آئے اس جگہ اسی جماعت کی پیروی اولیٰ نظر آتی ہے۔ جس کا عملی دامن ظاہری الفاظ سے بھی وابستہ ہو۔ پھر یہ بھی ایک



واقعہ ہے کہ تمام صحابہ کرام کے عمل کی پوری تشریح و تفصیل ہمارے سامنے نہیں آسکی، اس لئے جب تک اس کی وجہ معلوم نہ ہو سکے اسی جماعت کے کسی مشرح و مفصل عمل کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں قصور ہمارا ہے کہ اس بعد زباناں کی وجہ سے جب ہم ان کی تفصیل ہی نہیں پاسکے تو عمل کیسے کریں۔ ہماری قوتِ فکر یہ کامیدان اب بھی ان ہی حضرات کا قول و فعل ہے ہاں ہم نے اپنی فہم کے مطابق صرف معیار ترجیح یہ رکھا ہے کہ جو طائفہ اقرب الی الحدیث ہو شرح حدیث میں اسی کو اپنا مقتدی بنالیا جائے اور جو قول اپنی قصور فہم اور اس کی پوری تفصیل پر اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے بعید نظر آئے اُسے ترک کیا جائے صحابہ کرام میں اختلاف کے وقت کیا کرنا چاہئے یہ ایک مستقل بحث ہے جس کو مشرح دیکھنا ہو وہ اپنی موضع میں دیکھ لے ہمیں تو صرف یہ بتلانا منظور تھا کہ اگر چند صحابہ نے توسیعِ احرف میں لفظ مرادف کا مسموع ہونا ضروری نہیں سمجھا تو اس بنا پر حدیث نبوی کے ظاہری معنی متروک نہیں ہو سکتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُن صحابہ نے اس حدیث کا خلاف کیا ہے۔ والعیاذ باللہ۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کی ان کے ذہن میں کیا شرح تھی یا اپنے عمل کی ان کے نزدیک کیا توجیہ تھی، یہ مراحل سب اُس بعد زبان کی وجہ سے مبہم ہیں۔

(باقی آئندہ)

## فلسفہ عجم

ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم کی انگریزی کتاب کا ترجمہ

اس کتاب میں ایزانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی گئی ہے اور اسے فلسفہ جدید کی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ تصوف کے موضوع پر نہایت سائنٹفک طریقہ سے بحث کی گئی ہے یہ ڈاکٹر صاحب موصوف کی بلند پایہ عالمانہ کتاب سمجھی جاتی ہے۔ قیمت دو روپے

مکتبہ برہان دہلی۔ قراول باغ



# امام طحاوی

(۳)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب بنی صابری، ایم، اے (عثمانیہ)

بہر حال مجھے تو صرف مصر کی تاریخ کا ایک ورق پیش کرنا تھا اور اب ہم اس زمانہ تک آگئے ہیں جہاں دیکھ رہے ہیں کہ اس ملک میں ایک حنفی اور ایک شافعی عالم میں مقابلہ کا بازار گرم ہے کہ ٹھیک ان ہی دنوں میں ایک اور واقعہ پیش آتا ہے اور اس واقعہ کو بیان کرنے کے لئے مجھے اتنی لمبی چوڑی تمہید کے بیان کرنے کی زحمت اٹھانی پڑی کیا کیا جائے۔ عام مورخین واقعات کو اتنی ناقص حالت میں بیان کرتے ہیں کہ اصل حقیقت کا اس سے پتہ نہیں چلتا، لیکن مجد اللہ بکھرے ہوئے منتشر حوادث و واقعات کو جہاں تک مجھ سے ممکن ہو سکا ہے میں نے انھیں ایک سلسلہ میں جوڑنے کی کوشش کی ہے، اور اب آدم برسر مطلب۔

امام طحاوی کا طلب علم | قصہ یہ ہے کہ مصر میں شافعییت اور حنفیت کے درمیان یہی عالمانہ کشتی ہو رہی تھی کہ عین کے لئے مصر آنا۔

ان ہی دنوں میں یا اس سے چند سال پہلے صعید مصر کے گاؤں طحاسے ہمارے امام ابو جعفر طحاوی جو اس وقت نو عمر تھے، مصر طلب علم کے شوق میں تشریف لائے، ان کی والدہ چونکہ امام ابو ابراہیم مزنی کی بہن تھیں، اس لئے قدرتا ان کی تعلیم کا موزوں ترین مقام خود اپنے ماموں کا گھر ہو سکتا تھا، چنانچہ یہ اپنی ماموں ہی کے پاس تعلیم میں مصروف ہو گئے، ابتدائی منازل طے کر چکنے کے بعد جب اوپر کی کتابوں کے پڑھنے کا وقت آیا تو غالباً بڑی کتابوں میں اس وقت کے لحاظ سے شافعی مکتب خیال کے تعلیمی حلقوں میں مسند الشافعی جو نسبتاً شافعیوں کی کتابوں میں اس وقت آسان ترین کتاب تھی اپنے ماموں سے انھوں نے پڑھنی شروع کی۔ مسند شافعی میں بجائے مسائل اور مباحث کے صرف وہ حدیثیں جمع کر دی گئیں جنہیں امام شافعیؒ اپنی سند سے روایت



کرتے ہیں اور جو چھپ چکی ہے۔

یہ مسند شافعی وہ نہیں ہے جو عام طور پر مسند شافعی کے نام سے مشہور ہے اور جو مصر اور ہندوستان میں مسند الشافعی کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ کیونکہ یہ امام شافعیؒ کی تالیف نہیں بلکہ ابو جعفر محمد بن مطر یا ابو العباس الہم المتوفی ۳۱۵ھ اس کے جامع ہیں۔ صاحب الطبقات نے جس مسند الشافعی کا ذکر کیا ہے وہ سنن الشافعی ہے جس کو مرزئی امام شافعیؒ سے روایت کرنے اور مرزئی سیاح طحاویؒ اس کے راوی ہیں۔ یہ کتاب ۳۱۵ھ میں مصر سے چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔

جہاں تک میرا خیال ہے ماموں کے پاس ان کی تعلیم اسی کتاب پر ختم ہو گئی کیونکہ آئندہ جب مسند درس حدیث پر خدائے ان کو پہنچا یا تو المرزئی سے صرف مسند الشافعی ہی روایت کرتے تھے جیسا کہ صاحب طبقات نے لکھا ہے

تفقہ اولا علی خالہ المرزئی دروی طحاوی نے ابتدا میں اپنے ماموں مرزئی سے تعلیم پائی مرزئی کے واسطے

عند مسند الشافعی ۱۵۰ سے وہ مسند شافعی کی روایت بھی کرتے تھے۔

ایک انقلاب آفریں واقعہ | اور غالباً اسی زمانہ میں جب الطحاوی اپنے ماموں سے مسند الشافعی پڑھ رہے تھے خفیت بلکہ فقہی دنیا کا وہ واقعہ پیش آیا جس نے سچ تو یہ ہے، کم از کم خفی فقہ کے استدلالی طریقہ کا رخ بدل دیا، عام مورخین تو صرف اسی قدر لکھتے ہیں، صاحب جواہر المضیہ نے مشہور خفی امام ابوالحسن القدوری کے حوالہ سے نقل کیا ہے

کان ابو جعفر الطحاوی یقرء علی المرزئی ابو جعفر طحاوی اپنے ماموں مرزئی سے پڑھتے تھے ایک دن مرزئی

فقال لیوما والله "لا افلحت" فغضب نے ان سے کہا کہ تو کامیاب نہ ہو گا بس اس پر ان کو غصہ آگیا

وانقل من عندہ ۱۵۰ اور مرزئی کے پاس سے ہٹ گئے۔

ابن خلکان نے بغیر کسی حوالہ کے اسی واقعہ کو بیان کرتے ہوئے بجائے "لا افلحت" کے "والله لا جاء منك شیء" کے الفاظ نقل کئے ہیں، قریب قریب دونوں کا مطلب ایک ہی ہے، چونکہ پہلی روایت خفی اسکول کے ایک

۱۵۰ طبقات ج ۲ ص ۱۰۳ - ۱۵۱ جواہر المضیہ ج ۱ ص ۷۶ - ۱۵۲ تم سے کچھ بن نہ آئے گا۔



ذمہ دار امام القدوری کی ہے، اس لئے اسی کو میں نے اختیار کیا ہے مگر قدوری کی روایت ہو یا ابن خلکان کی دونوں کی عبارت اتنی محل ہے کہ اس سے یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ یہ الفاظ طحاوی نے اپنے ماموں سے کسی خانگی مسئلہ میں سنے یا پڑھنے پڑھانے کے وقت کسی سوال یا نا فہمی پر ان کو ڈانٹ پڑی لیکن اگر اس کو قرنیہ قرار دیا جائے کہ عموماً اس واقعہ کا ذکر طحاوی کی تعلیمی حالت کو بیان کرتے ہوئے مؤرخین کرتے ہیں۔ اس سے غالب گمان ادھر ہی جاتا ہے کہ اس قصہ کا تعلق درس و تدریس ہی کے شعبہ سے ہے۔

اب اگر یہ مان لیا جائے اور اس کے ملنے کی کٹنی وجہ تو اس کے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ قصہ تھا کیا؟ کیا طحاوی نے کچھ پوچھا تھا اس پر المزنی بگڑ گئے، یا کسی بات کے سمجھنے میں الجھے، دیر ہو گئی، استاد کو غصہ آ گیا، خیر یہ تو ہو سکتا ہے، درس و تدریس کا جن کو تجربہ ہے وہ جانتے ہیں کہ استادوں سے عموماً ایسی صورتوں میں شاگردوں کو کچھ سننا ہی پڑتا ہے۔ مگر المزنی کا غصہ بھی اتنا کہ کچھ برا بھلا کہتے لیکن علم کے ایک طالب کو بددعا دینا اور وہ بھی المزنی جیسے محتاط، متقی آدمی کا، اور اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز یہ واقعہ کہ علامہ طحاوی کا اس پر بگڑ جانا، اور اتنا برہم ہو جانا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنے ماموں کے حلقہ سے الگ ہو جانا، یقیناً غور کرنے کی اور سوچنے کی بات ہے، آخر المزنی استاد تھے اور استاد بھی معمولی نہیں بلکہ ایسی شخصیت تھے جو ہزار بارہ سو سال سے مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ کی امام شافعی کے بعد امام مانی جاتی ہے علاوہ انہیں آخر المزنی طحاوی کے حقیقی ماموں بھی تو تھے۔ باپ، ماموں، خالو جیسے بزرگوں کے غصہ کی بات پر لڑکوں کا بگڑ جانا اور اتنا بگڑ جانا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے قطع تعلق کر لینا، اس زمانہ میں جب خودی اور بزرگی کے قوانین مغربی تمدن کے زیر اثر چنداں اہم نہیں رہے ہیں، ممکن ہے کہ چنداں قابل لحاظ نہ ہو لیکن ہم اسلامی تمدن و معاشرت کے جس عہد کا ذکر کر رہے ہیں، اس وقت یہ کوئی معمولی بات نہیں ہو سکتی اور اس سے آگے دلچسپ بات وہ ہے جس کا ذکر اس فقرہ کے بعد کیا جاتا ہے یعنی سب ہی لکھتے ہیں کہ ماموں کے ان الفاظ سے

فغضب ابو جعفر من ذلك وانتقل من المزنی کی اس بات پر ابو جعفر کو بھی غصہ آ گیا اور ان کے



عندہ وتفقر علی مذہب ابی حنیفہ یہاں سے الگ ہو کر ابو حنیفہ کی فقہ کی تعلیم حاصل

کرنی شروع کی۔

(طبقات ج ۱ ص ۷۶)

فرض کیجئے کہ طحاوی کو اماموں کی بات اتنی بری لگی تھی کہ ان سے تعلق توڑ لینے پر وہ مضطرب ہو گئے، لیکن اس کے لئے اپنے خاندانی مسلک کو ترک کرنے کی کیا ضرورت تھی، اگر اپنے اماموں سے پڑھنا نہیں چاہتے تھے تو اسی شہر میں خود ان کے مذہب کے بڑے بڑے علماء مثلاً ابو یعلیٰ، حرملہ، ربیع موجود تھے، خصوصاً جیسا کہ میں پہلے بیان کر آیا ہوں امام شافعیؒ کے مسند درس کے حقیقی خلیفہ تو ابو یعلیٰ ہی تھے، المرزئی سے درس و تدریس کا اتنا تعلق بھی نہ تھا اور فرض کیجئے کہ کسی وجہ سے انھوں نے شافعی مسلک کو ترک کر دینے ہی کا ارادہ کیا ہو لیکن شافعییت کو ترک کر کے حنفیت ہی اختیار کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابو حنیفہؒ ہی کی فقہ کے سیکھنے پر ان کو کس چیز نے مجبور کیا تھا، آخر امام شافعیؒ سے زیادہ قریب ترین تعلق رکھنے والے مالکی علماء بھی تو اسی شہر میں رہتے تھے، امام مالکؒ تو امام شافعیؒ کے ابوالاساتذہ تھے۔ جس شخص نے شافعیوں کی گود میں آنکھیں کھولیں، ان ہی میں ہوش سنبھالا، اور ان ہی کے دائرہ میں عمر کا کافی حصہ گزارا ہو، جیسا کہ انسانی نفسیات کا عام دستور ہے قدرتی طور پر ان ہی لوگوں کا رنگ اس پر چڑھ جاتا ہے۔ خصوصاً جو رنگ بچپن میں چڑھا ہو، اچانک کسی معمولی وجہ سے متاثر ہو کر اس رنگ کا چھوڑنا یا چھوٹنا آسان نہیں ہے۔

در اصل یہی سوالات تھے جو عام مورخین کی اس مجمل رپورٹ سے حل نہیں ہو رہے تھے قطعی طور پر تو شاید کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن اسلام کے فروعی اختلافات کی تاریخ کے متعلق مصر کا جو ورق منتشر اور بکھری ہوئی سطروں کو جوڑ کر میں نے پیش کیا ہے، شاید اس کی رہنمائی میں ایک حد تک ہم اصل حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں میرا مقصد یہ ہے کہ مختلف حالات سے گزرتے ہوئے قاضی بکار کے عہد میں مصر فقہی مکاتب خیال کے اعتبار سے جس نقطہ پر پہنچا ہوا تھا اس کے علم کے بعد طحاوی نے اپنے شافعی استاد اور اماموں کو چھوڑ کر حنفی مذہب اور حنفی فقہ کے حلقہ ہائے درس سے جو تعلق پیدا کیا غالباً اب اس کا سمجھنا دشوار نہ ہو۔



ابن ابی اللیث حنفی معتزلی قاضی کے زمانہ میں امام شافعیؒ کے تلامذہ کا، المزنی کے دوست اور قدیم رفیق درس امام ابو یوسفؒ کا پایہ زنجیر مصر سے بغداد جانا، اور ان ہی بھاری بھاری بیڑیوں کے نیچے حالت اسیری و قید میں جان بحق ہونا، خود المزنی کی جامع مسجد میں بھرے اجلاس کے اندر دوسرے علماء و مشائخ کے ساتھ ابن ابی اللیث کے غلاموں سے اتنی ذلت اٹھانی کہ تھپیڑ مار کر ان علماء کے سر کی ٹوپیاں اڑائی جاتی ہیں اور شہر کے اوباش لڑکے ان سے گیند کھیلتے ہیں۔ بھلا ان واقعات و حوادث نے المزنی کے دل و جگر پر خفیت کی جانب سے جو گہرے زخموں کے نشانات قائم کر دیئے تھے کیا وہ بھر سکتے تھے، مگر قاضی بکار کے طرز عمل نے خفیت کی جانب سے بہت کچھ صفائی کا مواد فراہم کر دیا تھا مگر انھوں نے بھی کیا کیا تھا۔ صرف یہی کہ ابن ابی اللیث کے سفلہ پن کی جگہ ایک اعلیٰ شریفانہ کردار کی حنفی مثال پیش کی تھی، لیکن مقابلہ اور رقابت کا سلسلہ تو پھر بھی باقی تھا، کوڑوں اور زنجیروں کا ذریعہ ختم ہو گیا تھا، لیکن قلم کا حملہ تو جاری تھا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ قلمی حملہ کی ابتدا قاضی بکار ہی نے کی۔ خواہ وہ کتنے ہی جمیل اور محتاط رنگ میں ہو، ابن ابی اللیث کا قصہ تو ایک دن دو دن میں ختم ہو جاتا تھا لیکن قاضی بکار نے جب امام شافعیؒ پر رد کرنے کے لئے اپنی کتاب جلیل لکھنی شروع کی ہوگی، ظاہر ہے کہ جو کچھ رات کو لکھتے ہوں گے۔۔۔۔۔ دوسرے دن اس کا ذکر اپنے تلامذہ اور حلقہ احباب و اصحاب میں کرتے ہوں گے اور یہ چیزیں مسلسل امام المزنی تک پہنچائی جاتی ہوں گی۔ آج فلاں مسئلہ میں امام شافعیؒ کی یہ غلطی قاضی نے نکالی، فلاں مسئلہ میں ان کے علمی نقص کو ثابت کیا۔ یہ قصہ جہاں تک میرا خیال ہے برسوں جاری رہا۔ کیونکہ گو ابن طولوں نے قاضی بکار کو آخر میں قید کر دیا تھا۔ لیکن پھر بھی المزنی کی زندگی میں قاضی بکار کو تقریباً گیارہ بارہ سال ایسے ملے ہیں جن میں ان کو ہر قسم کی فراغ مالی حاصل تھی، مالی فراغ مالی کا تو پوچھنا ہی کیا تھا، مصر کے قاضی تھے اور اس پر ابن طولوں ان کا حد سے زیادہ قدر دان تھا۔ علاوہ ماہوار تنخواہ کے جو مصر کی طلائع اشرفی پونے دو سو ماہوار کے قریب تھی ہر سال ابن طولوں ایک ہزار اشرفیوں کا توڑا بطور معمول کے دیا کرتا تھا اور اس پر لطف یہ تھا کہ قاضی صاحب کو اس پر بھی فخر تھا کہ۔



ماحولت سراویلی علی حلال ۱۷ جاز مقام پر اپنی شلوار میں نے نہیں کھولی ہے۔  
یعنی عمر بھر کنوارے رہے۔ بگاڑ سے پہلے ابن طولون کے پاس جاہ و جلال کا حال یہ تھا کہ طحاوی اپنی چشم دید شہادت بیان کرتے ہیں کہ

فادری کم کان یحییٰ احمد بن محبے یاد نہیں پڑتا کہ کئی دفعہ یہ صورت پیش آئی کہ احمد بن طولون  
طولون الی بکاروہو علی الحدیث قاضی بکار کے پاس آتا اور قاضی حدیث پڑھاتے رہتے تھے  
فما یشر بکارا الا وہو جالس قاضی صاحب کو پتہ بھی نہیں چلتا، متنبہ ہوتے بھی تو اس وقت  
الی جنبہ ۱۷ جب ابن طولون کو اپنے بغل میں بیٹھا پاتے۔

ایک معمولی مقدمہ میں ابن طولون کا فرمان ہوا کہ فلاں گھر کو قاضی نیلام کرادیں، قانونی طریقہ سے  
اس میں خود ابن طولون کے بیان کی ضرورت تھی، قاضی بکار نے صاف کہلا بھیجا حتیٰ یحلف من لہ الدین یعنی  
خود ابن طولون جب تک اجلاس میں آکر قسم کھا کر نہ بیان کر جائے کہ ان کا بقایا ہے میں نیلام کا حکم نہیں دوں گا  
راوی کا بیان ہے فحلف ابن طولون (ابن طولون نے قسم کھائی) تب قاضی نے کہا الا ان فقد امرت بالبیع  
دب میں مکان کی بیع کا حکم دیتا ہوں) ابن طولون قاضی بکار کی کتنی ناز برداریاں کرتا تھا اگر اس کی تفصیل کی جائے  
تو بڑی طوالت ہوگی۔ حد یہ تھی کہ چونکہ ابن طولون زیادہ تر مقدمات کے فیصلے خود ہی کرتا تھا اور مصر میں ایسا رعاب  
قائم کر رکھا تھا کہ مقدمات کی تعداد بھی اتنی گھٹ گئی تھی کہ

۱۷ اس سلسلہ میں ایک دلچسپ لطیفہ یہ ہے کہ حارث بن مسکین قاضی کے گھر ایک دن قاضی بکار ملنے گئے، حارث عمر  
میں بڑے تھے، پوچھا میاں بکار تم پر کچھ قرض تھا یا بال بچے ہیں، یا حکومت نے زبردستی کی تو بصرہ چھوڑ کر اتنی دور مصر  
نوکری کرنے آئے۔ قاضی صاحب نے کہا ان میں سے کوئی بات نہیں، حارث نے سنکر کہا تو تم نے خواہ مخواہ مصر سے  
بصرہ تک بیچارے اونٹ کو تھکا یا۔ حارث بڑے زاہد مزاج آدمی تھے، اس کے بعد بولے مجھے خدا کی قسم ہے جو تمہارے پاس کبھی  
آؤں، مطلب یہ تھا کہ پھر دنیا میں بلا ضرورت مبتلا ہونے کی کیا حاجت تھی۔

۱۷ لمحات الکندی ص ۵۱۰۔ ۱۷ ایضاً ص ۵۰۸



حتیٰ کان بکار بما نَصَرَ في محله بسا اوقات قاضی اپنے اجلاس میں بیٹھے بیٹھے اونگنے لگتے

واتکا ثما نصرف الی منزلہ اور ٹیک لگا کر بیٹھ جاتے پھر گھر واپس ہوتے اس طور پر کہ دو

لم یقدم الیما نشان لے آدمی بھی ان کے سامنے پیش نہ ہوتے۔

گویا سرکاری کاموں سے ان کو فراغت تھی، ایسے موقعہ پر ظاہر ہے کہ بحث و مباحثہ کے سوا ان کا زیادہ مشغلہ اور کیا ہوگا، مزنی کی مختصر تھی اور اس پر ان کی تنقیدیں۔ جہاں تک میرا خیال ہے، جو کچھ قاضی لکھتے تھے یومیہ اس کی خبر المزنی کو پہنچائی جاتی تھی، علمی مباحث کا اس شخص تک پہنچنا آخر کیا مستبعد ہے، جس کی کتاب پر تنقید لکھی جا رہی تھی، جب لوگوں کا حال یہ تھا کہ معمولی معمولی مقدمات تک کے اظہار اور بیان کی رپورٹ مزنی کو پہنچا آتے تھے۔ کہتے ہیں کہ کسی نے شفعہ کا دعویٰ قاضی کے اجلاس میں دائر کیا، مدعی علیہ شافعی تھا اور دعویٰ شفعہ شرکت ملک کا نہیں بلکہ شرکت جوار (ڈپوس) کا تھا جس سے امام شافعی کے نزدیک شفعہ کا حق پیدا نہیں ہوتا، مدعی علیہ اپنے امام کے خیال کی بنیاد پر شفعہ کا انکار کرتا تھا، قاضی صاحب نے اس کو حلف لینے کیلئے کہا۔ اس نے قسم کھا کر کہا کہ مدعی کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہے، قاضی نے کہا کہ قسم میں اتنا اور اضافہ کرو کہ جو لوگ جوار کے شفعہ کے قائل ہیں ان کے مسلک کی بنیاد پر بھی شفعہ کا اس کو حق نہیں ہے۔ اس اضافہ سے اس نے انکار کیا۔ قاضی صاحب نے مدعی کو ڈگری دیدی۔ حالانکہ بات کتنی معمولی اور ہلکی ہے مگر چونکہ اس میں حنفیت اور شافعییت کے اختلاف کی ہلکی سی جھلک پائی جاتی تھی اس لئے اس شخص نے المزنی تک اس کی خبر پہنچائی امام مزنی نے سکر فرمایا ایک فقیہ قاضی کا سامنا تمہیں ہوا ہے

شافعییت و حنفیت کے قصہ کی جب اتنی معمولی بات بھی قاضی بکار کی المزنی تک پہنچائی جاتی تھی تو قاضی کی ”کتاب جلیل“ جو گویا ظاہر امام شافعی کی تردید میں تھی، لیکن جاننے والے جانتے ہیں

لہ طہقات الکندی ص ۵۱۲۔ لہ ایضاً ص ۵۱۳۔



کہ ان تردیدوں کی زیادہ زد المرنی کی ان جانکاہیوں اور محنتوں پر پڑتی تھی جو انھوں نے امام شافعیؒ کے نقاط نظر کی تعبیر میں اٹھائی تھی۔ ذہبی نے اپنی مشہور تاریخ دول اسلام میں قاضی ابوزرعہ کا فقرہ جو المرنی اور ان کی مختصر کے متعلق نقل کیا ہے کہ کسی نے ابوزرعہ کے سامنے کہا کہ مرنی نے امام شافعیؒ سے بہت زیادہ علم حاصل کیا، ابوزرعہ نے کہا

ما اکثر ما ظلم المرنی للشافعی ۱۵ امام شافعیؒ کی وجہ سے مرنی پر کتنے ظلم ہوئے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ بیچارے مرنی کے کتنے کمالات ہیں جو واقعی ان کے تھے وہ لوگوں نے امام شافعیؒ کی طرف منسوب کر کے ان پر ظلم کیا، اور یہ بھی صحیح ہے کہ امام شافعیؒ کی وکالت کی وجہ سے مرنی کو مخالفین کے تمام حملے اپنے اوپر لینے پڑے بلکہ میں تو سمجھتا ہوں کہ قاضی ابوزرعہ کا مشہور تاریخی فقرہ اپنے پیش رو قاضی بکارہی پر شاید تعرض ہے۔ اس لئے باوجودیکہ بولطی، ربیع وغیرہ سب کے مختصرات منسوبہ الی الشافعی موجود تھے، لیکن اس مظلومیت کی تلافی کی صورت قاضی ابوزرعہ نے یہ نکالی تھی کہ صلائے عام دیدیا تھا۔

من یحفظ مختصر المرنی مائة جو مرنی کی مختصر کو زبانی از بر کرے گا تو سوا شرفیاں قاضی

دینار بھجوالے۔ ۱۶ ابوزرعہ اس کو دینگر

گذر چکا ہے کہ قاضی بکارہی کی تصنیف جلیل کے لکھنے کا منشا امام شافعیؒ یا ان کے تلامذہ کی کوئی دوسری کتابیں نہیں تھیں بلکہ یہ سارا بخار مرنی کی مختصر کی کو سامنے رکھ کر نکالا جا رہا تھا، اسی مختصر کے سننے کے لئے دو مستقل گواہ مرنی کے پاس بھیجے گئے اور گواہوں کے شرعی اظہار کے بعد قاضی نے وقال الشافعیؒ کے دعویٰ کی شرعی تصحیح کر کے جس پر تیر اندازی کر رہے تھے آخر کار اس کی دکھن اپنے اندر محسوس کرنے لگے۔

میرا خیال ہے کہ معلومات بالا کو جو بھی بنظر تعمق پڑھیگا وہ میرے ساتھ اتفاق کرنے میں غالباً پس و پیش نہیں کر سکتا کہ مصر قاضی بکارہی کے عہدہ قصا کے عہد میں (غیر شریفانہ، ناجہذب اختلافات کا نہیں) بلکہ شایستہ



باقارِ عالمانہ مناظروں کی آماجگاہ بنا ہوا تھا، میرا اندازہ ہے کہ مصر یہ دور تقریباً دس گیارہ سال تک باقی رہا۔ اور یہی وہ وقت ہے جب ہمارے امام ابو جعفر الطحاوی علمی ارتقار کے وسطانی زنیوں پر قدم رکھ چکے تھے، غالب ہے کہ مسند الشافعی اور اس کے ساتھ فقہ شافعی کے استدلالی طریقہ کے ابتدائی خاکہ سے وہ واقف بنائے جا رہے تھے۔ سین کے ملانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عمر اس زمانہ میں سترہ اٹھارہ سال سے متجاوز ہو چکی تھی، ظاہر ہے کہ ان کے علمی مذاق کی ابتدا ایک ایسے ماحول میں شروع ہوئی جس میں صبح و شام خفیت و شافیت کے درمیان علمی میدان داری ہو رہی تھی۔ قاضی بکار تو ادھر اپنے ترکش کے تیز سے تیز تیز نکال نکال کر اپنی تصنیف جدید کے کمانوں سے امام شافعیؒ کی آڑ لیکر المزنی پر چلا رہے تھے، اگرچہ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس تحریری مبارزت میں مزنی نے بھی قلم اٹھایا یا نہیں، لیکن ہر وہ تیر جو قاضی کی طرف سے چلایا جاتا ہوگا، ناممکن ہے کہ اگر تحریری نہیں تو مزنی کے حلقہ اصحاب و احباب میں تقریری طور پر اس کی مدافعت اور بازگشت کی آواز نہ سنی جاتی ہو، علم کا جو حلقہ ان مدافعانہ اور اقدامانہ آوازوں سے گونج رہا تھا ظاہر ہے کہ اس میں ابو جعفر طحاوی بھی شریک تھے بلکہ اور دوسرے شاگردوں کو رد و قدح، سوال و جواب، تردید و تنقید کا موقع صرف خاص اوقات ہی میں ملتا ہوگا، بخلاف طحاوی کے کہ المزنی کا گھر ہی ان کا گھر تھا۔ صبح و شام اٹھتے بیٹھتے ان کے کان میں رد و قدح و جدلیات کی ان آوازوں کے سوا اور کیا آواز آتی ہوگی۔ خصوصاً ایسے گھرانوں میں جہاں علم کے سوار بننے والوں کا کوئی دوسرا مشغلہ نہ ہو، جہاں تک کہ امام مزنی کے حالات معلوم ہیں ان کی زندگی کے چوبیس گھنٹے علاوہ ضروریات حیات و دین کے اسی مشغلہ میں بسر ہوتے تھے۔

اب اسی کے ساتھ آپ طحاوی کی خاص فطری نہاد اور افتاد طبع کا بھی اندازہ کیجئے، قطع نظر ان کے فطری افتاد طبع خاص ذہن و ذکا، سوجھ بوجھ کے جن کا پتہ ان کی کتابوں کی ہر سطر اور ہر ورق سے ہر اس شخص کو مل سکتا ہے جس نے ان کی تالیفات کا تھوڑا بہت بھی مطالعہ کیا ہے۔ اور انشائاً اپنے مضمون کے دوسرے حصہ میں ہم اس کی مثالیں بھی پیش کریں گے۔ اسی افتاد طبعیت، ثاقب ذہن اور اس کے ساتھ ساتھ جب نوجوانوں



کی فطرت میں تسلیم و انقباض کی جگہ کچھ اُپچ اور اجتہاد کا بھی مادہ ہو تو اس کے جو نتائج ہو سکتے ہیں وہ ظاہر ہیں، طحاوی کی فطرت اور ان کے دل و دماغ کا طبعی رجحان کیا تھا، اس کا اندازہ اسی واقعہ سے ہو سکتا ہے جس کا ذکر امام طحاوی نے خود اپنی تاریخ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ

فطارت هذه الكلمة بمصر حتى صار مثلاً مری یہ بات سارے مصر میں اُڑ گئی یہاں تک کہ ضرب المثل بن گئی  
قصہ یہ ہے کہ قاضی ابو عبید شافعی جن کا ذکر اپنے موقع پر آنے والا ہے، ان سے اور طحاوی سے مختلف اختلافی مسائل میں (شافعیہ حنفیہ) کے متعلق بحث و مباحثہ ہوتا رہتا تھا، طحاوی کہتے ہیں کہ کسی سوال کے جواب میں اجبتہ بمسئلة فقال لی ما هذا میں نے قاضی ابو عبید کو ایک مسئلہ کی صورت میں جواب دے دیا  
قول ابی حنیفہ قاضی نے کہا امام ابو حنیفہؒ کا مسلک تو یہ نہیں ہے۔

ابو عبید نے گویا ان پر یہ الزام لگا یا کہ باوجود حنفی مسلک ہونے کے تم کو ایسے جواب دینے کا کیا حق ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک نہیں ہے۔ ابو عبید کے اس اعتراض کا طحاوی نے جو جواب دیا اسی کا پیش کرنا مجھے مقصود ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ طحاوی نے یہ اس زمانہ میں جواب دیا ہے جب ان کی عمر ۶۴، ۶۵ سال کے قریب تھی اور حنفی مسلک کی تائید میں اس وقت تک دفتر کے دفتر تیار کر چکے تھے، گویا حنفیت کا جتنا رسوخ کسی میں ممکن ہو سکتا ہے، عمر اور اشتغال دونوں کے اعتبار سے اس کی آخری منزلوں سے گزر چکے تھے، لیکن جوانی کی ترنگ میں نہیں بلکہ بڑھاپے کے سکون و رسوخ کے بعد چھوٹے منہ طحاوی کی زبان سے یہ جواب نکلتا ہے۔

ایھا القاضی او کما قال ابو حنیفہ قاضی صاحب کیا جو کچھ امام ابو حنیفہؒ کہیں کیا ضرور ہے

اقول بہ کہ میں بھی وہی کہوں۔

خیر ہاں تک تو بات پھر بھی ایک حد تک ٹھنڈی ہی ہے، ابو عبید نے طحاوی کے اس جواب پر جب یہ چبھتا ہوا نشر لگایا۔

ما ظنک الا مقلدا میں تو مقلد ہونے کے سوا تمہیں اور کچھ خیال نہیں کرتا تھا



اس وقت بوڑھے طحاوی کی زبان پر بے باک جوانوں کا سایہ جواب بے ساختہ جاری ہوتا ہے طحاوی

خود ہی راوی ہیں

فقلت لہل یتقلا الاعصبی میں نے کہا کہ مقلد تو وہی ہو سکتا ہے جو متعصب ہو

ابو عبید نے طحاوی کی اس جرأت کو محسوس کر کے پھر کہا

اوغبی یا مقلد ہوتا ہے جو غبی ہو

طحاوی اور ابو عبید دونوں کی زبانوں کا یہی بے ساختہ فقرہ

ہل یتقلا الاعصبی اوغبی

ملک کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک آگ کی طرح پھیل گیا: ”حتی صار مثلاً“ اور لوگوں نے اس کو ضرب المثل بنا لیا یہ واقعہ رفع الاصر کے حوالہ سے الکندی کے لمحات سے ماخوذ ہے، طحاوی کا واقعی مطلب اس فقرہ سے کیا تھا مجھے اس وقت اس سے بحث نہیں بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ کہنہ سالی کے سکون اور طمانیت میں جس کی فطرت کا یہ حال ہو، جوانی کا گرم خون جب اس کی رگوں میں دوڑ رہا تھا اس وقت اس کے دل و دماغ جذبات و رجحانات کی کیا کیفیت ہوگی جس کی آزاد خیالی کا بڑھاپے میں یہ رنگ ہو، جوشِ شباب میں اس کی طبیعت کی منہ زوریوں، نفس کے ابا کا کیا حال ہوگا، مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو جعفر طحاوی جس زمانہ میں اپنی ماموں المرنی کے زیر تعلیم تھے اور قاضی بکار و مرنی کے درمیان مقابلہ کا بازار گرم تھا، ہر روز قاضی کے حلقہ سے کسی نئے مورچہ پر حملہ کی جو خبر آتی ہوگی اور اس کی مدافعت میں المرنی کی طرف سے جو تیاریاں عمل میں آتی ہوں گی دونوں طرف کے مباحث میں قدرتی طور پر طحاوی کا بھی حصہ لینا ناگزیر تھا۔ اسی سلسلہ میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں طحاوی کے غیر عصبی کھلے ہوئے آزاد دماغ نے قاضی بکار کہئے یا حنفی پہلو کی تائید میں کہئے کہ اصرار کیا، ماموں نے ابتداء میں تفہیم سے کام لیا ہوگا لیکن جوان بھانجے کا اصرار اسی پہلو پر زور دینے میں بڑھ رہا، طبعاً ایسے موقعہ پر جہاں نسبی طور پر خوردی بزرگی کا بھی رشتہ ہو، استاد کا برہم ہو جانا اور برہمی میں کچھ



حد سے گزر جانا محل تعجب نہیں ہے اور یہی وقت تھا جس میں المرنی کی زبان سے طحاوی کی شان میں وہ الفاظ نکل پڑے جس سے مورخین <sup>۱</sup> واللہ لا افلحت <sup>۲</sup> خدا کی قسم تو کبھی کامیاب نہ ہوگا (واللہ لا جاء منك شیء) (خدا کی قسم تجھ سے کوئی کام نہ بن پڑے گا) ہو سکتا ہے کہ جو ش کلام میں طحاوی سے بھی ایسے الفاظ نکل پڑے ہوں جو المرنی یا امام شافعیؒ کے مقام کے مناسب نہ ہوں ایسے مواقع میں یہ بھی کچھ بعید نہیں ہے اور ان کی یہی بات المرنی کے زیادہ برہم ہونے کی وجہ ہو گئی ہو۔

بہر حال قرائن کا یہ اقتضا ہے کہ ماموں بھانجے میں یہ جھگڑا خفیت اور شافیت ہی کے اختلافی مسائل کے متعلق ہوا، اور اس جھگڑے کی بنیاد قاضی بکار کی وہ کتاب جلیلہ ہی تھی جس کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ ماموں سے اس علمی مقاطعہ کے بعد طحاوی بجائے اس کے کہ کسی دوسرے شافعی عالم یا مالکی فقیہ کے پاس جاتے، وہ سیدھے علماء احناف کے حلقوں میں جا کر شریک ہو گئے اور گو اس سلسلہ میں انھوں نے متعدد حنفی علماء سے استفادہ کیا لیکن ان اساتذہ میں ان کا جو تعلق قاضی بکار سے رہا غالباً دوسروں سے اتنی خصوصیت حاصل نہیں ہوئی۔ ذہبی نے اپنی کتاب سیر النبلاء میں قاضی بکار کے تلامذہ کا ذکر کرتے ہوئے جہاں طحاوی کا نام لیا ہے ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا ہے

والکثر عند الحماوی جدا ۱۷ قاضی بکار سے طحاوی نے بکثرت روایت کی ہے۔

ذہبی کے اس قول کی تصدیق ان کی مرویات سے ہوتی ہے اور صرف علمی استفادہ نہیں بلکہ قاضی بکار کی پاسداری میں جیسا کہ میرا خیال ہے اپنے حقیقی ماموں اور ان کی مادی اعانتوں کو چونکہ چھوڑنا پڑا اسی کی تلافی قاضی بکار نے یوں کی کہ طحاوی کو اپنا سکرٹری بنالیا عبدالقادر المصری نے اپنے طبقات میں تصریح کی ہے

وکان کاتباً للقاضی بکار بن قتیبة ۱۸ طحاوی قاضی بکار بن قتیبة کے سکرٹری تھے۔

بلکہ میرا گمان تو یہ ہے کہ ماموں سے الگ ہونے کے بعد قاضی بکار جواہل و عیال کے جھگڑوں سے آزاد تھے



انہوں نے جو ہر صالح پاکر طحاوی کو اپنی سرپرستی میں لے لیا، واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسا عام طور پر کیا کرتے تھے، عامر بن عبد اللہ کا حال آگے آئیگا کہ وہ قاضی صاحب کا پروردہ تھا اور غالباً امام طحاوی قاضی بکار ہی کے اشارہ سے پہلے تو مصر ہی میں ایک قدیم حنفی عالم جن کا نام احمد بن ابی عمران موسیٰ تھا اور جو قاضی ابو یوسف محمد بن حسن کے مشہور شاگرد و خلیفہ محمد بن سماعہ کے تلمیذ تھے، ان سے پڑھنے کا حکم دیا اور اس کے بعد ان کو قاضی بکار ہی نے شام بھیج دیا وہاں طبقہ اخلاف کے ایک ماہر فن مولوی عالم عبد الحمید ابو خازم سے ان کے خاص علوم کے سیکھنے کا موقعہ دیا جن کا حاصل ہونا اس زمانہ میں ہر شخص کے لئے آسان نہ تھا، تاریخوں میں لکھتے ہیں، کہ ابو خازم اس زمانہ میں علاوہ عام علوم دینیہ کے

كان عالماً بالفرائض والحساب الذرع و وہ فرائض اور حساب ذرع (پیمائش) قسمت کے عالم

القسمۃ حسن العلم بالجبر والمقابلہ وحساب الذرع تھے اور جبر و مقابلہ دور کے حساب و صایا کے اسرار

و غامض الوصایا و المناسجات لہ اور مناسجات کا بھی اچھا علم رکھتے تھے۔

یہ خیال کہ طحاوی شام قاضی بکار کی سرپرستی میں گئے، اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ اپنے ماموں المرزنی سے الگ ہونے کے بعد جہاں تک معلوم ہوتا ہے ابو جعفر طحاوی کی مالی حالت اچھی نہ تھی ابن خلکان نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ

ابو جعفر الطحاوی کان صعلوکاً ابو جعفر طحاوی مفلس تھے۔

”صعلوک“ کا لفظ عربی زبان میں گویا انتہائی فقر و فاقہ کی حالت کو ظاہر کرتا ہے اس زمانہ میں حصول علم کی راہ میں جو مالی قربانیاں لوگوں کو دینی پڑتی تھیں، خصوصاً ان علوم کے لئے جن کے عالم ابو خازم عبد الحمید تھے وہ معمولی نہ تھیں، غالباً قاضی بکار چونکہ ان کو اپنا سکریٹری بنانا چاہتے تھے اور محکمہ قضا کے سکریٹری کے لئے علوم مذکورہ بالا کا جانا ضروری تھا۔ اس لئے ان کو پہلے انہوں نے ابو خازم کے پاس بھیج دیا، چونکہ فقہ ابی حنیفہ کی تکمیل



تو طحاوی ابن سماعہ کے ایک جلیل القدر شاگرد احمد بن ابی عمران سے کرچکے تھے، جب دنیاوی علوم، نیز موارثت فرائض و وصایا کا فن ابو خازم سے حاصل کر کے اب وہ مصر لوٹے تو محکمہ قضا کے کاتب ہونے کی صلاحیت پورے طور پر پیدا ہو چکی تھی قاضی بکار نے ان کو اپنے پاس نوکر بھی رکھ لیا اور جب تک موقعہ ملتا رہا قاضی بکار سے طحاوی فقہیات سے زیادہ حدیث کا علم حاصل کرتے رہے، اسی لئے جیسا کہ میں ذہبی کے حوالہ سے نقل کر چکا ہوں کہ قاضی بکار سے زیادہ ہی نہیں بلکہ ”اکثر جدا“ کی شکل میں انھوں نے حدیثیں روایت کی ہیں اور جہاں تک میر خیال ہے حنفی فقہ کے جدیاتی حصہ کی تعبیر و تفسیر تقریر و تاویل میں طحاوی نے جوید طولی حاصل کیا۔ اس میں زیادہ تر قاضی بکار ہی کی صحبت کو دخل ہے، فقہ کے اس حصہ پر غور و فکر اور مشق کا موقعہ ان کو اس لئے اور زیادہ میسر آیا کہ اس زمانہ میں مختصر المزنی کے مقابلہ میں قاضی بکار اپنی کتاب جلیل کے ساتھ مصروف تھے اور کیا عجب ہے کہ اس سلسلہ میں بھی وہ اپنے جوان سکرٹری سے کام لیتے ہوں، طحاوی کے ساتھ قاضی بکار کی مہربانیوں میں ہو سکتا ہے کہ اس علمی رقابت کو بھی دخل ہو، جو المزنی سے ان کو تھی گویا جسے المزنی نے گرایا تھا وہ اسے اٹھانا چاہتے تھے، یوں سمجھئے کہ ان دونوں عالموں کی اس رقابت نے علامہ طحاوی کا کام بنادیا۔ دین و علم و دنیا تینوں چیزیں انھیں حاصل ہو گئیں۔

لیکن افسوس یکا یک عباسی حکومت میں ایک سیاسی فتنہ کھڑا ہوا، جس کی داستان طویل ہے، خلاصہ یہ ہے کہ عباسی حکومت کا خلیفہ اب معتمد تھا اور اپنے بھائی موفق کو اس نے ولی عہد باضابطہ تسلیم کر لیا تھا۔ لیکن موفق پر حرص کا غلبہ ہوا اور معتمد کی زندگی ہی میں وہ تخت خلافت پر قبضہ کی کوشش کرنے لگا۔ معتمد نے تمام امراء دولت سے اس سلسلہ میں امداد طلب کی، مصر کا حاکم احمد بن طولون جو قاضی بکار اور ان کے علم و فضل کا سب سے بڑا قدر شناس تھا، معتمد کی امداد کو کھڑا ہو گیا، موفق اس بنیاد پر ابن طولون سے بگڑ گیا۔ معتمد کو موفق شاہ شطرنج بنا چکا تھا، حکومت کے وسائل پر اس کا قبضہ تھا اس نے ابن طولون کی معزولی کا فرمان بھیج دیا اور مالک محروسہ میں اس پر لعنت کرنے کا حکم دیا۔ ابن طولون کے غصہ کی کوئی حد نہ رہی فوج لیکر مصر سے بغداد کی طرف



چل پڑا، قاضی بکار بھی ساتھ تھے، دمشق میں ابن طولون کو محمد کا فرمان ملا کہ موفق کو ولی عہدی سے ہم نے معزول کر دیا، اسی وقت ابن طولون نے تمام اہل اہل و اعیان قضاۃ و مشائخ جو وہاں موجود تھے سب کو خلیفہ کے حکم کی تعمیل کرنے کے لئے کہا۔ کہا جاتا ہے کہ سمجھوں نے تعمیل کی لیکن قاضی بکار نے خلیفہ کو ”الناکث“ عہد شکن قرار دیا۔ یہ خبر ابن طولون کو پہنچی، قاضی کی طلبی ہوئی، امتحاناً اس نے موفق پر لعنت کرنے کا قاضی سے مطالبہ کیا انھوں نے انکار کر دیا، دونوں میں تو تویں میں ہوئی، تاہیں کہ ابن طولون غصہ سے بھوت ہو گیا، اور قاضی بکار کا سارا وقار اس کے دل سے نکل گیا پھر ابن طولون نے قاضی بکار کے ساتھ جو ناگفتہ بہ سلوک کئے، اس کے ذکر سے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ قاضی بکار کے بدن سے کپڑے پھڑوا کر اس نے انزوال لئے، صرف پانچ جامہ اور موزہ کے ساتھ قاضی صاحب ننگے بدن زمین پر لٹائے گئے اور ان کی دونوں ٹانگوں کو لمبی کرا کے آہنی اعصاب سے ابن طولون نے مسلسل مارنے کا حکم دیا۔ ایک آدمی ان کی ٹانگیں پکڑے ہوئے تھا اور مسلسل مار پڑ رہی تھی، قاضی بکار پاؤں سمیٹ بھی نہیں سکتے تھے بیان کیا جاتا ہے کہ اس حال میں بھی اس بلند فطرت قاضی کے منہ سے ”اوہ“ سے زیادہ کوئی آواز نہیں نکلتی تھی اور اسی عرباں حال میں ان کو جیل خانہ پہنچا دیا گیا، جہاں وہ آخر عمر تک رہے۔ ابن طولون کی وفات کے چالیس دن بعد قاضی صاحب کا بھی انتقال ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ اس انقلاب نے

شد آں مرغ کو خانہ زریں نہاد زانہ دیگر گوں آئین نہاد

نہ وہ ولایت قضا رہی، نہ قاضی بکار کے سکرٹری اور کا تبین سب الگ الگ ہو گئے خود طحاوی کا بیان ہے کہ قاضی کے ایک ایک ملنے والے الگ ہو گئے، بلکہ ابن طولون کے اس علان پر کہ قاضی بکار پر جس کا جو کچھ مطالبہ ہو پیش کرے، طحاوی کہتے ہیں کہ دنیا جھوٹے دعوے لیکر ٹوٹ پڑی

لے کہتے ہیں کہ ابن طولون جب مرض الموت میں مبتلا ہوا تو قاضی سے معافی کے لئے آدمی بھیجا، انھوں نے کہلا بھیجا دیں پیر رفتہ از کار اور تو بیمار خستہ وزار، اور ہم دونوں کی ملاقات کا دن قریب ہے ہمارے اور تمہارے درمیان صرف حق تعالیٰ پردہ ڈالے ہوئے ہیں، جب ابن طولون مر گیا، قاضی کو خبر دی گئی بولے ”مسکین مر گیا“



اپنی آنکھ دیکھی عبرت کا ایک واقعہ طحاوی ہی نے نقل کیا ہے کہ ایک نو عمر لڑکا عامر نامی جسے قاضی صاحب نے پالا تھا وہ بھی مدعیوں میں شریک ہو کر ابن طولون کے سامنے حاضر ہوا، قاضی صاحب کو ابن طولون جواب کے لئے دربار میں بلاتا تھا اور اپنے سامنے کھڑا کر کے جواب پوچھتا تھا، قاضی کی نظر جب اس پروردہ لڑکے پر پڑی تو بے اختیار سو گئے۔ بولے عامر تم یہاں کیسے عامر نے کہا تو نے مال بریاد کیا اور آج پوچھتا ہے یہاں کیسے، طحاوی کا بیان ہے کہ قاضی کی زبان سے بے ساختہ یہ الفاظ نکل پڑے ”اگر تو جھوٹ بولتا ہے تو خدا تیری عقل سے تجھے نفع نہ پہنچائے“ خود امام طحاوی نے اس کے بعد دیکھا کہ وہ لڑکا مصر کی گلیوں میں دیوانہ وار مارا پھرتا تھا، لوگوں پر ڈھیلے پنجر پھینکتا تھا منہ سے ہمیشہ لعاب بہتا رہتا تھا جد نہ رکھتا جاتا، لوگ پکاراٹھتے ”ہذا دعوة بکار“ (یہ بکار کی بددعا کا اثر ہے) امام طحاوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ

فانعرض لاحد فافلم قاضی بکار کے ساتھ جو بھی الجھا وہ کامیاب نہ ہو سکا۔

طحاوی کے یہ سارے بیانات بھی اس کی تائید کرتے ہیں کہ قاضی بکار سے ان کا خاص تعلق تھا اپنے سرپرست و محسن کے اس حال کو دیکھ کر ان کا دل روتا تھا اور خدا کی شان دیکھے کہ بلندی کے بعد طحاوی کو یہ پستی اپنے ماموں المزنی کی زندگی ہی میں دیکھنی پڑی کیونکہ قاضی بکار کے ابتلا کے سات سال بعد المزنی نے وفات پائی

وتلك الايام نداولها بين الناس

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں علامہ طحاوی نے جو کچھ کمایا تھا سب ختم ہو گیا، یا ہو سکتا ہے کہ ایں ہم بچہ شراست کے قاعدہ سے ان پر بھی مصیبت آئی ہو اور جو کچھ اثاثہ تھا ابن طولون نے چھین لیا ہو کیونکہ اس فتنہ کے بعد مورخین طحاوی کا جو حال بیان کرتے ہیں اس سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ پھر انتہائی فقر و تنگ دستی کے شکار ہوئے اور ان کی وہی ”صلو کیت“ پھر واپس آ گئی۔ اور مصیبت بالائے مصیبت یہ ہوئی کہ جب تک ابن طولون جیتا رہا، قاضی بکار کی نیابت میں قضا کا کام محمد بن شاذان جوہری سے لیتا رہا۔



لیکن جیسا کہ عرض کر چکا ہوں کہ ابن طولون کا قاضی بکار سے چالیس دن پہلے انتقال ہو چکا تھا اور ابن طولون کے بعد اس کا بیٹا ابوالجیش خمارویہ گواس کے بعد مصر کا والی ہوا، لیکن ایسے سیاسی حالات پیش آئے کہ ایک مدت تک کسی قاضی کا تقرر ہی مصر کے عہدہ قضا پر نہ ہو سکا، ابن زولاق کا بیان ہے کہ

کان بین موت بکار و ولایت فترۃ بقیت قاضی بکار کی موت اور ان کی قضاہت کے درمیان ناغہ

فیہا مصر بغیر قاضی سبعم سنین ۱۷ ہونے کا زمانہ آیا یعنی سات سال تک مصر بغیر قاضی کے رہا۔

اور میرے خیال میں بھی جو چیز طحاوی کی پریشانی کا باعث ہوئی جب تک ابن طولون زندہ رہا ظاہر ہے کہ اس وقت تک ان کو حکومت میں کیا عہدہ مل سکتا تھا بلکہ زیادہ قریب یہی ہے کہ گہروں کے ساتھ گھن کو بھی پسنا پڑا ہو گا۔ اور جب ابن طولون مر گیا تو سات سال تک کوئی قاضی ہی مقرر نہ ہو سکا۔ طحاوی نے جو علم سیکھا تھا معاشی حیثیت سے وہ اگر نفع بخش ہو سکتا تھا تو قضاہی کے محکمہ میں اور بیچارے کو دنیا کا کوئی پیشہ ہی کونسا آتا تھا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں میں امام طحاوی کو سخت مالی پریشانیاں اٹھانی پڑیں۔ اس لئے عموماً اس زمانہ کی تنگ دستیوں کا حال مورخین خلاف دستور اپنی کتابوں میں بیان کرتے ہیں۔ (باقی آئندہ)

---

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) نیابت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قاضی بکار کا تقرر خود بارگاہ خلافت سے ہوا تھا اور ابن طولون جو مصر کا گورنر تھا اس کو موقوف کرنے کا اختیار نہ تھا۔ ۱۷ ملحقات کندی ص ۵۱۵۔



# اصول دعوت اسلام

از جناب مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند

مذہب اسلام | ہاں جو مذہب اپنی تعلیمات اپنے اسم و رسم اپنی نسبت اور اپنی ماہیت و حقیقت کے لحاظ سے ہمہ گیر جامع ملل اور ساری دنیا کے لئے ایک مکمل پروگرام کی حیثیت رکھتا ہو اور جو اپنی ذاتی وسعت اور وسعت کے ساتھ کشش عام اور جذب عام کا حامل ہو گو یا جس میں خود بخود بخود عالم میں پھیل پڑنے کی اسپرٹ موجود ہو وہی اس کا بھی حقدار ہو سکتا ہے کہ اس کی تبلیغ عام ہو وہ ہر پلیٹ فارم سے پھیلے اور اس میں فن تبلیغ کے قواعد و ضوابط کی تعلیم بحیثیت ایک فن کے دی گئی ہو پس اگر انصاف و شعور سے کام لیا جائے تو سلسلہ مذہب میں ایسا مذہب بجز اسلام کے دوسرا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے جس کے اسم و معنی اس کی ہمہ گیری کے شاہد اور اس کی تمام صفات اس کی عالمگیری پر گواہ ہوں، چنانچہ جیسے اسلام کا لفظ کسی وطن یا شخص کی طرف منسوب نہیں ایسے ہی اس کے دوسرے صفاتی نام، مثلاً سبیل رب، صراطِ مستقیم، صراط اللہ، اور حنیفیت وغیرہ بھی پکار پکار کر اعلان کر رہے ہیں کہ وہ نہ کسی ملک اور وطن کی میراث ہے نہ کسی مخصوص قوم کی جاگیر ہے اور نہ کسی انسانی شخصیت کی پرستاری اس کا موضوع ہے بلکہ اس کے ان اسماء ہی سے بجائے وطنیت قومیت اور شخصیت کے اس کا عالمگیر اور ہمہ گیر ہونا صاف ظاہر ہے بلکہ اگر اسلام نے کسی موقع پر اپنے آپ کو کسی شخص کی طرف منسوب بھی کیا ہے تو ساتھ ہی اس شخصیت کو عالمگیر بتلا کر اس نسبت سے بھی اپنی عالمگیری ہی ثابت کی ہے مثلاً قرآن نے اسلام کو کہیں کہیں ملتِ ابراہیم کا لقب دیا ہے تو ساتھ ہی ابراہیم کی بات یہ بھی ارشاد فرما دیا ہے کہ

انی جاعلک للناس اماماً (سورہ بقرہ) (اے ابراہیم) میں تجھے تمام انسانوں کا مقتدا بنانے والا ہوں



پس جبکہ وہ شخصیت جس کی طرف اسلام کی نسبت تھی خود عالمگیر اور تمام عالم اقوام کے لئے مقتدا بنادی گئی جیسا کہ ہزارانہ کی قویں اس امامت کو تسلیم کرتی آرہی ہیں اور اسلام کے دور میں اس کا ظہور کامل ہوا تو اس نسبت سے بھی اسلام کی وسعت اور ہمہ گیری ہی کی شان نمایاں ہوئی پھر جیسا کہ یہ اسلام اپنے اسما والقباب اور اپنی نسبتوں کے لحاظ سے پھیل جانے والا مذہب معلوم ہوتا ہے۔ اپنی تعلیمات کی روتے بھی اس نے اپنی عالمگیری نمایاں کرکری ہے چنانچہ اس نے خصوصیت سے ان تعلیمات کا خاص اہتمام کیا ہے جو اس پھیل پڑنے اور ہمہ گیر بن جانے میں خاص اثر رکھتی ہوں اور اس کی عالمگیر تبلیغ کے لئے متقاضی ثابت ہوں مثلاً پھیل پڑنے کے لئے ضروری تھا کہ وہ وطنی حد بندیوں سے آزاد ہوا اور ساری دنیا اس کا وطن ہو تو حضرت داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً (ابن ماجہ) میرے لئے ساری زمین کو مسجد اور ذریعہ پاکی بنایا گیا ہے

دوسری جگہ سارے عالم کی فتوحات کی بشارت اور ترغیب دیتے ہوئے فرمایا۔

ستفتح علیکم ارضون و یکفیکم عنقریب تم پر زمینیں فتح ہوں گی اور خدا تمہارے لئے

اللہ فلا یعجز احدکم ان ینالہو کافی ہے (مگر) پھر بھی تم میں سے کوئی شخص تیر اندازی

باسمہ (مسند احمد) (فنون جنگ) سے ٹھکنے نہ پائے۔

ایک جگہ مشرق و مغرب کی فتوحات کی بشارت دیتے ہوئے مسلم حکام کو عدل و احتیاط پر آمادہ فرمایا۔

ستفتح مشارق الارض و مغاربھا علی امتی عنقریب مشرق و مغرب میری امت پر فتح ہونگی ہاں مگر

الادعائھا فی النار الا من اتقی اللہ وادی اس کے حکام جہنمی ہوں گے الا وہ لوگ جو اللہ سے ڈریں گے

الامانة (ابونعیم فی الحلیہ) اور امانت داری سے حقوق ادا کرتے رہیں گے۔

ایک جگہ ساری زمین کے خزانوں پر اسلام کا قبضہ دکھاتے ہوئے فرمایا گیا۔

اونیت بمفاتیم خزائن الارض فوضعت مجھے زمین کے خزانوں کی کنجیاں عطا کی گئی ہیں اور خزانے

فی یدی (بخاری و مسلم) میرے ہاتھ پر رکھ دیئے گئے۔



یہ روایتیں تو اس کی دلیل ہیں کہ مسلم قوم جس کے ساتھ اسلام روح کی طرح وابستہ ہے کسی خاص وطن کی پابند نہیں، ساری دنیا ان کا وطن بنایا گیا ہے، کسی وطن کی حد بندی انہیں دوسرے وطن سے نہیں روک سکتی اور سارے عالم میں ان کے پھیل جانے اور ان کے ہمہ گیر قبضہ کی خبر دی گئی ہے جو ظاہر ہے کہ اسلام کو ساتھ لئے ہوئے ہی ہو سکتا ہے۔ اس خبر کے ساتھ پھر مسلمانوں کو ساری دنیا میں گھومنے اور سیاحت کے لئے سفر کرنے کا حکم بھی شرعی طور پر دیا گیا۔ پھر نہ صرف ایک آدھ ہی نوع بلکہ متعدد انواع سفر کے تاکید اور ترغیبی احکام صادر فرمائے تاکہ مسلمان ہر راہ کی طرح کسی ایک ہی خطہ زمین میں پڑے رہنے کے عادی نہ ہو جائیں۔

تعلیمی سفر | سب سے پہلے تعلیمی سفروں کی ترغیب بلکہ تاکید فرمائی گئی اور اس لئے کی گئی کہ جب اسلام میں علم کسی قبیلہ یا خاندان کی میراث نہ تھا اور صحابہ ہی کے زمانہ خیر و برکت میں علم تمام خطوں میں منتشر ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم بھی کسی ایک مقام کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں کمال علم بغیر سفر کے ہوئے اور علمی مراکز میں گھومے ہوئے حاصل نہیں ہو سکتا تھا ارشاد ربانی ہے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ خَلِيفَةٌ  
لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا  
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ  
يَحْذَرُونَ۔  
ہر فرقہ میں سے ایک گروہ نے اس غرض سے کیوں سفر نہیں  
کیا کہ وہ دین میں تفقہ پیدا کریں اور جب (تحصیل علم سے  
فارغ ہو کر) واپس آجائیں تو اپنی قوم کو اللہ کے احکام سے  
ڈرائیں تاکہ وہ (بڑے کاموں سے) بچیں۔

اخلاقی سفر | پھر عبرت پذیری کے لئے اقوام سابقہ کے آثار اور گریے ہوئے کھنڈروں کی طرف سفر کا حکم فرمایا گیا، تاکہ دلوں میں بے ثباتی دنیا کا نقشہ قائم ہو کر اخلاق میں صفائی کا باعث ہو، عمر ناپائیدار کو تہیہ آخرت میں صرف کرنے کے دواعی دلوں میں قائم ہوں حب دنیا کم ہو اور حب آخرت بڑھے اور رذائل سے نفس پاک و صاف ہو جائے۔ ارشاد حق ہے۔

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَمَنَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا  
کے لئے سمجھاؤ ان کے لئے



أَوَاذَانُ يَسْمَعُونَ بِهَا۔ اور سننے والے کان حاصل ہوں۔

تبلیغی سفر | پھر تبلیغ دین کے سلسلہ میں سفروں کا حکم دیا گیا کہ اہل حق طاہروں کے آنے کے منتظر نہ رہیں بلکہ خود ہی تشنہ ہدایت مواقع پر پہنچ کر ہدایت خلق اللہ کا فریضہ انجام دیں۔ موسیٰ علیہ السلام کو مدین سے مصر کا سفر کرنے اور فرعون کو راہِ حق دکھانے کا ارشاد ہوا۔

إِذْ هَبَّ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ تم فرعون کے پاس جاؤ اس نے سرکشی کی ہے۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حجاز سے عراق پہنچ کر غرود کی اصلاح کا حکم ہوا۔ اوسرہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اطراف حجاز میں خود بھی تبلیغی سفر کئے اور جگہ جگہ اقطارِ عالم میں تبلیغی وفد روانہ فرمائے تاکہ عالم کلمہ حق کے آبِ حیات سے سیراب ہو سکے۔

عباداتی سفر | پھر عباداتی سفروں کی مستقل بنیاد قائم فرمائی۔ حتیٰ کہ خود ایک سفری کو مستقل عبادت قرار دیا جیسا کہ سفر حج کہ اس میں چلنا پھرنا گھومنا دوڑنا اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنا ہی عبادت ہے حتیٰ کہ خاص مکہ کا باشندہ بھی حج کو بلا سفر اختیار کئے ادا نہیں کر سکتا۔ کہ یہ عبادت ہی عین سفر ہے جسے عمر بھر میں ایک دفعہ فرض عین قرار دیا گیا ہے گویا ہر مسلمان پر مذہباً ایک دفعہ سفر فرض کر دیا گیا ہے۔

جہادی سفر | پھر اعلانِ کلمۃ اللہ کی خاطر جنگی سفروں کا حکم دیا گیا اور کسی ایک خطہ کا نہیں بلکہ پوری زمین کا جہاں بھی ضرورت محسوس ہو اور اسباب مہیا ہو جائیں۔ اور پھر ان سفروں میں مزید سہولت کرنے کے لئے نماز بھی آدمی فرمادی گئی۔ ارشادِ ربّانی ہے۔

وَلَا ذَا ضَرْبٍ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ

وَلَا ذَا ضَرْبٍ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ اور جب تم سفر میں ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہو کہ تم

جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ

جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفَتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ

خِفَتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا أَعْدَاؤَ مُبِينِينَ تم کو فتنہ میں مبتلا کر دیں گے۔ کوئی شبہ نہیں کہ کافر تمہارے کھلے ہوئے دشمن ہیں۔



دوسری جگہ اس سفر جہاد کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کے اختیار نہ کرنے پر ملامت فرمائی گئی۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَالِكُمْ إِذْ قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا  
فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْذِنُهُمْ إِلَى الْأَرْضِ  
أَرْضِيهِمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَا مَتَاعُ  
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا  
قَلِيلٌ - زندگی کچھ نہیں مگر کم۔

تجارتی سفر | پھر تجارتی سفروں کی بنیاد رکھی گئی جو محض روٹی کمانے اور رزق ڈھونڈنے کے لئے کئی جائیں اور ایسے سفروں کی بھی ترغیب دی گئی۔ ارشاد ہے۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا  
فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ  
رِزْقِهِ - اور اللہ کا رزق کھاؤ۔

غرض سفروں کی مختلف انواع ہیں جن کو امت کے مختلف طبقات نے اپنے مناسب طال اختیار کیا۔ طلبہ نے تعلیمی سفر کئے، صوفیاء نے اخلاقی سفر کئے، مبلغین اور واعظوں نے تبلیغی سفر کئے، مجاہدین نے جہادی سفر کئے اور تاجروں نے تجارتی سفر اختیار کر کے ہر نہج سے ہر ایک طبقہ نے اسلامی خدمات انجام دیں، بہر حال زمین کے خطوں میں سفر کرنے، بحر و بر کو ناپنے اور سارے عالم کی مشارق و مغارب میں گھومنے پھرنے کی ان ہدایات بلکہ تاکیدات سے صاف واضح ہے کہ اسلام اور مسلمان جغرافیائی وطنیت کا قائل نہیں ہے اگر وہ وطن پرور ہے تو یابں معنی کہ ساری دنیا اس کا وطن ہے۔

اسلام قومیت سے بلند و بالا ہے | پھر جیسے اس میں وطنیت نہیں ایسے ہی کوئی اصطلاحی قومیت بھی اس کے دامن کو داغدار کئے ہوئے نہیں ہے وہ کسی نسل کسی قبیلہ کسی رنگ کا پابند نہیں، بلکہ ساری دنیا کی اقوام کو ایک



پلیٹ فارم پر جمع کر کے قوم واحد بنانے کے لئے آیا ہے ارشاد باری ہے۔

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ  
إِلَيْكُمْ جَمِيعًا۔  
آپ فرمادیجئے کہ اے لوگو میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول  
بنکر آیا ہوں۔

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ  
لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا۔  
وہ خدا بڑا برکت ہے جس نے اپنے بندہ پر قرآن مجید نازل  
کیا تاکہ وہ تمام عالم والوں کے لئے نذیر بن جائے۔

حدیث نبوی میں ارشاد ہے۔

بعثت الی الناس كافة  
میں تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔

بعثت الی الاسود والاحمر  
میں کالے اور گورے سب کی طرف مبعوث کیا گیا ہوں۔

ان آیات و روایات سے واضح ہے کہ اسلام وطن، نسل، قوم، رنگ وغیرہ کی یہ سب قیدیں اڑا کر چاہتا ہے

کہ اس کا پیغام تمام عالم کو پہنچ جائے چنانچہ جگہ جگہ تبلیغ، دعوت، موعظت، تذکیر، نصیحت، امر بالمعروف، ہدایت

ارشاد وغیرہ کے عنوانات سے اس نے اس پروگرام کو پھیلانے اور دنیا کے چپہ چپہ تک پہنچا دینے کی موکد ہدایات

فرمائی ہیں جس سے واضح ہو گیا کہ اسلام ہی میں پھیل پڑنے عام ہو جانے اور عالمگیر بن جانے کی صلاحیت تھی اس لئے

اسی نے اپنا مقصد دعوت عام رکھا اور اس لئے اسی مذہب کو جامع اور اجتماعی مذہب کہا جائے گا اور اس لئے وہی

تبلیغی کہلائے جانے کا بھی مستحق ہو گا اور اس بنا پر صرف اسی میں طرق تبلیغ پر ایک فن کی حیثیت و بحث ہونی چاہئے

غور کرو تو اس آیت دعوت نے اسلام کی اس جامعیت اور احاطہ کلی کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ

کیا ہے اور وہ یہ کہ آیت میں جب اسلام کو بنام سبیل رب مدعو الیہ (دعوتی پروگرام) ٹھہرا کر اس کی طرف اُدع سے

دعوت دینے کا امر کیا تو اس کا مفعول ذکر نہیں کیا کہ کن کو دعوت دو، اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عربیت کے قواعد

کے مطابق ایسے مواقع میں مفعول کا ذکر نہ کیا جاتا اس کے عام ہونے کی دلیل ہوتی ہے تو حاصل یہ نکلا کہ سبیل

رب کی دعوت ہر اس شخص کو دو جس میں فہم خطاب کا مادہ ہو یعنی ہر ایک عاقل بالغ انسان کو تبلیغ کرو۔ اور



ظاہر ہے کہ دعوت عام دینا اور ساری دنیا کو اس دعوت کا مدعو ٹھہرا دینا جب ہی ممکن ہے کہ خود دعوتی پروگرام میں بھی عموم و ہمہ گیری کی صلاحیت ہو ورنہ امر عام عبث ٹھہر جائے جو کلام الہی میں محال ہے اس لئے عموم دعوت اور عموم مدعوین کا مقتضا قدرتی طور پر عموم مدعو الیہ ہوتا ہے یعنی دعوتی پروگرام بھی بذات خود عالمگیری کی شان رکھتا ہو، اس لئے اسلام کا تبلیغی ہونا، جامع ہونا اور اجتماعی ہونا اسی آیت کے اقتضا سے ثابت ہو جاتا ہے۔

بہر حال یہاں تک مدعو الیہ یعنی دعوتی پروگرام کے احوال و اوصاف کے متعلق بحث تھی اور الحمد للہ کہ اس کے پانچ جامع اوصاف تشریعت یعنی منجانب اللہ ہونا، سنیت یعنی اختراعی نہ ہونا، سذاجت یعنی بے تکلف اور سادہ ہونا، عمومیت یعنی ہمہ گیر ہونا، اور جماعتیت یعنی اس کے کاموں کا جماعتی رنگ میں ہونا سب اس آیت دعوت سے ثابت ہو گئے۔

دعوت الی اللہ | مدعو الیہ یعنی دعوتی پروگرام کی تشریح کے بعد اب نص دعوت کا مقام آتا ہے کہ ایسے جامع پروگرام کو پہنچانے کے لئے دعوت و تبلیغ کی کیا نوعیت ہونی چاہئے اور کس انداز سے دعوت دی جائے کہ دنیا کا ہر فرد بشر اس پروگرام کی طرف مائل ہو جائے۔ آیا محض پروگرام پیش کر دینا کافی ہے یا پیش کرنے کا کوئی خاص ڈھنگ بھی مطلوب ہے؟ تو اس کے متعلق بھی اسی آیت دعوت نے کافی روشنی پیش کی ہے، دعوت کے طریقوں اور انواع پر روشنی ڈالتے ہوئے آیت کریمہ نے بتلایا ہے کہ دعوت الی اللہ اصولاً صرف تین طریقوں میں منحصر ہے جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ مذہبی دعوت و تبلیغ جب تک کسی حجت و دلیل پر مبنی نہ ہو ظاہر ہے کہ وہ قابل قبول نہیں ہو سکتی اور حجت بیانی کی عقلاً دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ حجت اپنے مذہب کی تحقیق و اثبات کے لئے لائی جائے، دوسرے یہ کہ مخالف پر الزام قائم کرنے کے لئے استعمال کی جائے تاکہ وہ لاجواب اور ساکت ہو جائے، اگر تحقیق مذہب کے لئے استعمال کی گئی ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں یا یہ حجت ایسی قطعی اور یقینی ہو کہ مخاطب کے دل میں باولہ یقین و انشراح کی کیفیات پیدا کر دے اور یا ایسی قطعی نہ ہو بلکہ محض ظنی ہو جس سے مخاطب کو فی الجملہ کسی حد تک مدعا میں طمانیت اور قناعت قلبی پیدا ہو جائے۔



حکمت | پہلی نوعیت کے ساتھ اثبات مذہب کرنا جو مخاطب کے دل میں مذہب کے اعتقادات کے متعلق یقین اور قطعیت پیدا کر دے حکمت کہلاتا ہے۔

موعظت | دوسری نوعیت کی حجت سے اثبات مذہب کرنا جس سے مذہبی عقائد کی حقانیت کے متعلق ظن غالب لیں بیٹھ جائے اور اس کی مخالف جانب مضحل اور ناقابل شمار ہو کر مغلوب و مستور ہو جائے موعظت کہلاتا ہے۔

مجادلت | اور تیسری نوعیت کی حجت کے ساتھ مخالف کے سامنے آنا اور اتمام حجت کے ساتھ الزامی جوابات سے اسے ساکت اور لا جواب کر دینا مجاہلت کہلاتا ہے۔ اس تقسیم سے تبلیغ حق کی انواع سہ گانہ مشخص ہوئیں حکمت، موعظت اور مجاہلت قرآن حکیم نے ان کو پاکیزہ اسلوب پر لانے کے لئے ان کے اوصاف کی طرف بھی واضح اشارے فرمائے ہیں جس سے یہ انواع دعوت مخاطبوں کے دلوں میں گھر کر سکیں گویا قرآن نے تنبیہ کی ہے کہ حجت بیانی کے ان تینوں طریقوں میں اسلوب اور روش پاکیزہ ہونی چاہئے بے ڈھنگاپن نہ ہو، بالخصوص مجادلہ و مناظرہ کہ اس میں معاملہ دشمنوں اور معاندوں سے پرتل ہے جو اشار و بحث میں اپنی اشتعال انگیزیوں سے اس کی خاص سعی کرتے ہیں کہ مناظر اسلام جوش میں آ کر آپ سے باہر ہو جائے اور کچھ کا کچھ کہنے لگے تاکہ بجائے مقابل کے وہ خود ساکت کیا جاسکے اس لئے مناظر کو پھونک پھونک کر قدم رکھنا پڑے گا تاکہ دشمن پر اتمام حجت ہو جائے اور مناظر کی کسی حرکت سے مذہب اور مذہبی استدلال کو صدمہ بھی نہ پہنچنے پائے اس لئے مجادلہ کو پاکیزہ ڈھنگ پر لانے اور اس میں حسن و خوبی پیدا کرنے کے لئے قرآن نے تین لفظ استعمال فرمائے ہیں۔ بالٹی اور بھی اور احسن یعنی مجادلہ اس روش پر ہو کہ وہ روش بہتر سے بہتر ہو۔ اور یہ عربیت کا مانا ہوا قاعدہ ہے کہ کثرة المبانی تدل علی کثرة المعانی (الفاظ کی کثرت معانی اور مقاصد کی کثرت کی دلیل ہوتی ہے) ظاہر ہے کہ جب یہاں معنی و مقصد حسن مجادلہ ہے تو یہ الفاظ کی کثرت اس حسن ہی کی زیادة و کثرت اور تاکید در تاکید کے لئے ہو سکتی ہے اب حاصل یہ ہو گا کہ اپنے مجادلہ میں حسن در حسن پیدا کرو کیونکہ سابقہ دشمن معاند سے ہے جسے رام کرنا ہو تو کوئی ادنیٰ بے ڈھنگاپن بھی نہ ہونے پائے کہ اسے دین یا مناظر دین کی ہوا خیزی کا موقع ملے۔

ادھر موعظت میں سابقہ اپنوں سے ہوتا ہے دشمنوں سے نہیں اس لئے اس میں کسی خاص اتہام کی ضرورت



نہ تھی، البتہ یہ ضرور تھا کہ موعظت کی تاثیر پیرایہ بیان کی عمدگی سے ہو سکتی تھی کہ عنوان دلچسپ ہوتا کہ مخاطبوں پر اثر پڑ سکے گا۔ موعظت میں حسن پیدا کرنے کے لئے نہ تو اتنی تاکید کی ضرورت تھی کہ کئی کئی الفاظ سے اُسے مضبوط کیا جاتا اور نہ اُسے حسن و خوبی سے معرّی چھوڑ دیا جاتا ہی مفید تھا کہ کوئی لفظ بھی حسن موعظت پر دلالت کرنے والا نہ لایا جاتا بلکہ اس حقیقت کے پیش نظر کہ جب موعظت کا پیرایہ بیان اچھا بھی ہوتا ہے اور بُرا بھی اور ممکن تھا کہ اس آیت کا مخاطب ہر اچھی بُری اور ڈھنگی یا بے ڈھنگی موعظت میں اپنے کو آزاد سمجھتا اس لئے موعظت کے ساتھ صرف حَسَنۃ کی ایک قید لائی جانی کافی سمجھی گئی تاکہ واعظ اور مذکر مضمون و عظم کو ذہن میں مرتب کر کے خوبصورت اور مؤثر پیرایہ میں ادا کر دے۔

ادھر حکمت میں سابقہ عقلا اور تحقیق پسند اصحاب سے پڑتا ہے جن سے اشتعال انگیزی یا تمسخر و استہزاء کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا وہ اپنی حکمت پسندی سے ہمہ تن صرف حکمت ہی سننے کے متلاشی ہوتے ہیں نہ کہ متکلم کی ذات یا مسلک پر حملہ کر کے اسے مشتعل کرنے کے لئے اُن سے مخاطب کے وقت ضرورت صرف ایسے ہی کلام کی ہو سکتی تھی جو بذاتہ اعلیٰ اور پاکیزہ ہو کہ اُسے جس پیرایہ میں بھی پیش کر دو دلپذیر ہی ہو اور یہ شان حکمتوں اور حقائق ہی کی ہوتی ہے کہ وہ پیرایوں کی خوبصورتی اور عنوانوں کی شوخی کی محتاج نہیں ہوتیں بلکہ ان میں خود بذاتہ ایک کشش اور دلپذیری ہوتی ہے جو انھیں عنوانوں سے مستغنی رکھتی ہے حتیٰ کہ حقائق بیانی میں عنوانات کو آراستہ کرنے کی فکر کی جائے تو بے اوقات کلام بھڑا اور غیر مؤثر ہو جاتا ہے اس لئے یہاں حکمت کے ساتھ حسن کی کوئی بھی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کہ حکمت کبھی بھدی اور غیر حسن ہوتی ہی نہیں کہ اسے حسن اور غیر حسن کی طرف منقسم کیا جائے نیز اس کے مخاطب ایسے نامعقول ہوتے ہی نہیں کہ اُن کے خیال سے کلام حکمت کی لفظی آرائش و زیبائش کی فکر کی جائے۔

خلاصہ یہ کہ مناظرہ جبکہ بہت اچھا بھی ہوتا تھا اگر ڈھنگ سے ہو، اور بہت بُرا بھی ہو سکتا تھا اگر جذبات درمیان میں آجائیں اس لئے اس کی بہت برائی کے دفعیہ اور بہت خوبی کی تحصیل کے لئے تین تاکید کی کلمات آئے بالقی، ہی، احسن، ادھر موعظت جبکہ کبھی اچھے ڈھنگ پر ہوتی تھی کبھی بُرے رنگ پر اس لئے اس کی مطلق برائی رفع کرنے اور اسی درجہ کی خوبی پیدا کرنے کے لئے اس کی صرف ایک صفت حَسَنۃ پر قناعت کی گئی۔ ادھر حکمت جبکہ



سرتاپا خوبی تھی اسے صفات کے ذریعہ اچھا بنانے کی ضرورت ہی نہ تھی اس لئے یہاں حکمت کے ساتھ کسی صفت لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

دعوتِ علی | پھر قرآن میں دعوتِ الی اللہ کے ان تین طریقوں حکمت، موعظت، مجاہدت کے ساتھ چونکہ کوئی قید اور تخصیص مذکور نہیں اس لئے یہ تینوں دعوتیں اپنے عموم اور اطلاق پر باقی رہیں گی اور دعوت و تبلیغ کا عموم یہی ہو سکتا ہے کہ خواہ وہ قولی ہو یا فعلی۔ یعنی مبلغ خواہ زبان سے حق کی دعوت دے یا اپنے کسی طرزِ عمل سے دونوں کا ڈھنگ ایسا ہونا چاہئے کہ مخاطبوں کے دل میں حق سرایت کر جائے اور وہ حق کی طرف جھک پڑیں۔ گویا جس طرح مبلغ کے حسن بیان سے مخاطبوں کے شبہات رفع ہوتے تھے اور حق و صداقت پر قناعتِ قلبی اور طمانیت پیدا ہوتی تھی اسی طرح اس کا طرزِ عمل بلکہ ہر نقل و حرکت بھی تبلیغی ہی ہونی چاہئے جس سے لوگ جوق در جوق دائرہ حق میں داخل ہو جائیں، علی حکمت سے ان کے دلوں میں دین پر وثوق و ايقان پیدا ہو، علی موعظت سے ان میں قناعتِ قلبی قائم ہو اور علی مجاہدت سے ان کے شکوک و شبہات کا قلع قمع ہو جائے۔

اس لحاظ سے دعوت کی یہ سہ گانہ قسمیں نظری اور عملی کی طرف منقسم ہو کر چھ ہو جائیں گی۔ حکمتِ نظری اور حکمتِ عملی، موعظتِ نظری اور موعظتِ عملی، مجادلہ نظری اور مجادلہ عملی۔ دعوتِ قولی کی تینوں قسموں کی تفصیلات ابھی ابھی گذر چکی ہیں جن میں حکمت و موعظت اور مجاہدت کا علمی اور فکری پہلو واضح کیا گیا تھا جو مخاطب کو مبلغ کے سامنے بزورِ علم جھکا دیتا تھا لیکن یہی تینوں حقائق جب عملی رنگ میں مبلغ کی ذات سے صادر ہوتے ہیں تو یہ عملی تبلیغِ عامہ ناس کے حق میں نظری سے بھی زیادہ قوی اور موثر ثابت ہوتی ہے اور مخاطبوں کو مبلغ کے سامنے اور بھی زیادہ سرنگوں کر دیتی ہے۔

مثلاً حکمتِ عملی کے تحت میں انبیاء علیہم السلام کے معجزات اولیاء کرام کی کرامات صلحا کے اصلاحی رنگِ خُنگ ایسے اونچے دلائل ہیں کہ تاثیرِ عام میں ان کا مقابلہ فکری دلائل نہیں کر سکتے۔ علمی میدان میں ایک چیز محض کہی جاتی ہے اور عملی میدان میں اُسے کر کے دکھایا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مشاہدہ کا جو اثر ہو سکتا ہے وہ محض کہنے سننے کا نہیں ہو سکتا



موعظتِ علی | موعظتِ علی کے سلسلہ میں ایک داعیِ دین نے اپنے ایک متوسل کے دل سے حسنِ صورت کی محبت مٹانے اور حسنِ سیرت کی محبت قائم کرنے کے لئے زبان کے بجائے علی حکمت سے اس طرح کام لیا کہ اپنی ایک چھوکری کو جو ان کے ایک متوسل کی منظورِ نظر ہو گئی تھی اور ذکرِ اللہ میں خارج ہوتی تھی، سہلہ دوائیں کھلا کر زرد رنگ بدہیت اور بے انتہا لاغر بنا دیا پھر اس متوسل کے پاس امتحاناً بھیجا متوسل نے معمولِ سابق کے خلاف بجائے میلان کے اعراض اور تنہا اختیار کیا اور نگاہ بھر کر دیکھنا بھی گوارہ نہ کیا۔ شیخ نے یہ کیفیت دیکھ کر متوسل کو ان فضلات و نجاسات پر لا کر کھڑا کر دیا اور فرمایا کہ یہ ہے آپ کا محبوب، چھوکری آپ کی محبوبہ نہ تھی کیونکہ جب تک اس چھوکری میں یہ بخشِ فضلتا بھرے ہوئے تھے آپ کو اس سے محبت تھی آج یہ فضلات اس کے بدن سے خارج ہو گئے تو آپ کو نفرت ہو گئی اس لئے آپ کا محبوب یہ لڑکی نہیں ہے کہ اس کی ذات تو اب بھی وہی ہے جو پہلے تھی بلکہ یہ بول و ہلکا ہے۔ اس سے طالب کو عبرت اور ہدایت ہوئی اور اس کا دل صورتوں کی محبت سے پاک ہو کر سیرتوں کا طالب بن گیا۔ پس یہ موعظت تھی مگر علی اور علمی سے کہیں زیادہ موثر جس نے اکدم اُس مرید کے دل کی کایا پلٹ دی۔

مجادلہ علی | یا مثلاً مجادلہ علی کے سلسلہ میں حضرت شبلیؒ کے زمانہ میں دہریوں نے قرآن کی اس آیت کو رد کرتے ہوئے کہ روح امر الہی کا نام ہے یہ دعویٰ کیا کہ روح خون کی حرارت اور بخارِ لطیف کا نام ہے جس سے آدمی زندہ ہے، زندگی اور روح کو امر الہی سے کیا تعلق؟ شیخ نے بجائے علمی مناظروں کے اسی وقت برسرِ مجمع اپنی شہ رگیں کٹوا کر سارا خون نکلوا دیا اور پھر کھڑے ہو کر فرمایا کہ اب میں کیوں زندہ ہوں جبکہ مجھ میں خون کا ایک قطرہ بھی باقی نہیں ہے؟ کہا اب بھی اس میں کوئی شبہ ہے کہ قل الحمد لمن امر بى زندگی محض امر الہی سے قائم ہوتی ہے خون سے نہیں، یہ مجادلہ تھا مگر علی اور علمی مجادلہ سے کہیں زیادہ موثر کیونکہ اب تک کے فلسفیانہ مناظروں سے ادھر تو لوگوں کے شہات میں اضافہ ہو رہا تھا اور ادھر دہریوں کی آواز کو پھیلنے کا موقع مل رہا تھا لیکن شیخ کے اس علمی مجادلہ سے دہریوں کی شہ رگ کٹ گئی اور شہات زدہ لوگ سب کے سب ہدایت پر آ گئے۔

حکمتِ علی | یا مثلاً حکمتِ علی کے سلسلہ میں بعض مشائخ کے سامنے چند فلسفی مزاج لوگوں نے کلامِ الہی کی جھاڑ پھونک



اور دعا کے موثر ہونے کا انکار کیا، شیخ نے بجائے قولی تفہیم کے انھیں تیز کلامی کے ساتھ چند تہذیب سے گرے ہوئے جملے کہہ ڈالے جس سے یہ فلسفی غیظ و غضب اور انتہائی جوش میں آ گئے، اُن کا بدن کپکپانے لگا اور خون کھول جانے سے چہرے متماٹھے، کچھ عرصہ بعد شیخ نے ان کی تعریف میں کچھ غیر معمولی اور مبالغہ آمیز کلمات کہہ دیے جن سے وہ پہلا اثر زائل ہو کر ایک نیا اثر انبساط و نشاط کا پیدا ہو گیا، اس پر شیخ نے فرمایا تم سمجھے کہ میں نے کیا کیا؟ یہ میں نے تمہیں عملی جواب دیا ہے، تم غور کرو کہ میرے چند کلمات نے جو درحقیقت واقعیت بھی لئے ہوئے نہ تھے تم میں اس قدر ہیجانِ عظیم اور انقلاب برپا کر دیا کہ تمہارے چہرے سفید سے سُرخ اور سُرخ سے سفید ہو گئے۔ تمہارے بدن ساکن سے متحرک اور متحرک سے ساکن ہو گئے، اندرونی قوی میں انبساط سے انقباض اور انقباض سے انبساط پیدا ہو گیا اور تمہارے نفسانی نظام میں ہیجان برپا ہو گیا، تو کیا خدا کا پاک کلام جو حقیقتاً روح حیات ہے بدن اور روح میں کوئی ایسا انقلاب پیدا نہیں کر سکتا کہ آدمی صحت سے مرض اور مرض سے صحت کی طرف لوٹ جائے اور اس کی طبیعت اس درجہ نشاط و قوت کا اثر قبول کر لے کہ خود ہی مرض کو دفع کرنے میں کامیاب ہو جائے؟ پس یہ حکمت تھی مگر عملی جو حکمت نظری سے زیادہ موثر ثابت ہوئی۔

بہر حال حجتِ بیانی کے یہ تینوں طریقے قولی یا نظری کی قید سے مقید نہ تھے بلکہ نظری اور عملی دونوں کو عام تھے اس لئے جہاں دعوتِ قولی کی یہ تین قسمیں آیتِ دعوت سے ثابت ہوئیں دعوتِ عملی کی بھی یہی تینوں قسمیں اسی آیت سے ثابت ہوئیں اور اگر دعوتِ نظری مع اپنی تینوں قسموں کے مبلغ کے لئے ضروری ہے، تو دعوتِ عملی بھی مبلغ کے لئے اسی آیت سے ضروری ثابت ہوئی۔

رِعايَتِ طِبَّائِعِ | ہاں پھر دعوتِ الی اللہ کے یہ چھ طریقے اور اصول جبکہ اس لئے وضع کئے گئے کہ مخاطبوں کی قسمیں بھی دنیا میں اتنی ہی تھیں تو اس سے ایک اصول خود نکل آیا اور وہ یہ کہ حق تعالیٰ کو محض تبلیغ ہی مطلوب نہیں بلکہ اُس کے ساتھ مخاطبوں کے احوال اور طبائع کی رعایت بھی منظور ہے جس کا منشا شفقت ہے۔ اگر بنی آدم کے مزاجوں اور ذہنیات کی رعایت ملحوظ خاطر نہ ہوتی تو صرف احکامِ الہی کا پہنچا دینا کافی سمجھا جاتا،



استدلال کی راہ اختیار کرنے کی ضرورت ہی نہ ہوتی، چہ جائیکہ استدلال کی انواع و اقسام پر یہ تفصیل روشنی ڈالی جاتی پس جبکہ انسانوں کے داعی اول حق جل مجدہ نے اپنے مخاطبوں کی یہ رعایت فرمائی تو اس سے آیت کا منشا صاف طور پر واضح ہوا کہ تمام داعیانِ دین کا فرض ہے کہ وہ رعایتِ طبع کے ماتحت مخاطبوں کی ذہنیات کا اندازہ کر کے تبلیغ کا آغاز کریں ورنہ بلا رعایتِ طبائع ان کی دعوت و تبلیغ موثر نہیں ہوگی اس ثابت شدہ کایہ کے ماتحت رعایتِ طبائع کی حسبِ قدر بھی جزئیات ہونگی وہ سب اسی آیت پر ثابت شدہ مانی جائیں گی۔

فصاحتِ کلام | چنانچہ اس کلیہ کا فرد یہ ہے کہ مبلغ اپنے کلام کو فصاحت و بلاغت سے آراستہ کرے خواہ وہ حکمت سے کام لے یا موعظت اور مجادلہ کے میدان میں آئے بہر حال شستہ کلامی فصاحت لسانی اور بلاغت بیانی اس کا خاص شعار ہونا چاہیے تاکہ مخاطب صحیح عنوان سے صحیح مقاصد ہی اخذ کر سکے۔ اگر کلام میں پیچیدگی گنجلک اور بے ترتیبی ہو یا کلام اس محاورات کے مطابق نہ ہو جس کے اہل لسان خوگر ہوں تو مخاطب صحیح اثر قبول نہ کر سکیں گے اور کلام رائیگاں چلا جائیگا۔ اس لئے کلام کی خوبی یہ ہے کہ وہ مقتضائے حال کے مناسب ہو، زمانہ اور وقت کی زبان میں ہو اور ایسے عنوان سے ہو جو لوگوں میں معروف اور متعارف ہو، غریب لغات ناشائسا تعبیرات اور بے محاورہ کلام نہ ہو ورنہ کلام میں نہ دلچسپی پیدا ہو سکتی ہے نہ تاثیر۔ اس لئے حدیث نبوی میں اس قسم کے کلام کی صریح ممانعت فرمائی گئی ہے ارشاد نبوی ہے۔

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے

عن الاغلو طات (مشکوۃ) پیچیدہ اور مغالطہ انگیز کلام سے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام کو اپنے ساتھ رکھنے کی یہ کہہ کر درخواست کی کہ وہ مجھ سے زیادہ فصیح اللسان ہیں اور میری تقریر کی تائیدیں جب وہ رواں اور صاف تقریر کریں گے تو قلوب پر اچھا اثر پڑے گا ورنہ مجھے ڈر ہے کہ میری رکتی ہوئی زبان سے لوگ بُرا اثر لیں



اور تکذیب کے درپے نہ ہو جائیں۔ ارشاد ہے۔

وَآخِیْ هُوَ الَّذِیْ رَدَّ اِلَیَّہِمْ مَّتٰی اَسَآءُ  
اور (اے میرے رب) میرے بھائی ہرون کی زبان مجھ سے

فَاَرْسِلْہُمْ مَّعِیْ رِدْءًا یَّصْلٰہُ فِیْہِ لَآئِیَّ  
زیادہ رواں ہے تو ان کو میرا مددگار بنا کر میرے ساتھ

اَخَافُ اَنْ یُّکَذِّبُوْنِ۔  
بھیج دے کہ وہ میری تقریر کی تائید اور تصدیق کرینگے

(القصص)  
ورنہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ لوگ (فرعون اور اس کے درباری) میری

اس واقعہ سے واضح ہے کہ کلام مخاطبوں کی ذہنیت کے مناسب ہو کر ہی اثر انداز ہوتا ہے۔ گویا

شہروں میں ادبی زبان، دیہات میں معمولی اور سادہ زبان، علمی طبقوں میں اصطلاحی زبان اور اہل فنون کے طبقہ میں فلسفیانہ زبان ہی مفید اور موثر ہو سکتی ہے

تنوع مضامین دعوت | پھر مخاطبوں کی رعایت کے سلسلہ میں مبلغ پر یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے کہ وہ دعوت و

تبلیغ کو مختلف قسم کے مضامین سے آراستہ کر کے پیش کرے، اس میں وعدے بھی ہوں اور وعیدیں بھی، بشارتیں

بھی ہوں اور تحوّل فیس بھی، ترغیب بھی ہو اور ترہیب بھی، صفتِ جنت بھی ہو اور احوالِ نار بھی، فضائل بھی ہوں

اور احکام بھی، قصص بھی ہوں اور عبر و امثال بھی، حکم و اسرار بھی ہوں اور علمی لطائف و ظرائف بھی، غرض

جو قرآن کریم کا طرزِ خطاب ہے اسی کے نقشِ قدم پر یہ دعوت بھی مختلف الاوان مضامین پر مشتمل ہونی چاہئے

تاکہ نوبہ نو مضامین سے مخاطبوں کے شوق کی تجدید ہوتی رہے ورنہ ایک ہی نوع کے مضامین سے مخاطب تنگ

ہو کر اُکتا جائیں گے اور تبلیغ کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

مثلاً نوعیتِ بیان یہ ہونی چاہئے کہ اولاً اس میں نیکی کے فضائل اور بدی کی مذمت بیان ہو، خواہ

وہ نیکی بدی عبادت کے دائرہ کی ہو یا عادت کے۔ معاشرت کی ہو یا معیشت خانگی کی، تدبیر منزل کی ہو یا سیاست

مدن کی۔ جب مخاطبین ادھر جھک جائیں تو پھر ذکرِ اللہ اور طاعت کی مثالیں پیش کی جائیں۔ جب اس درجہ پر

آکر ان کا شوق بھڑک اٹھے تو پھر انھیں ضبطِ لسان اور حفاظتِ قلب کی تلقین کی جائے کہ اُسے برے خیالات



اور گندے اخلاق کا ظرف نہ بنائیں، زبان کو سب و شتم، غیبت و جہلی اور فضول گوئی سے آلودہ نہ کریں۔ پھر اس مقصد پر مخاطبوں کو ابھارنے کے لئے سلف کی پاکبازانہ زندگیوں کے واقعات ذکر کئے جائیں تاریخی حوالے پیش کئے جائیں، مہذب قوموں اور متدین قرون کے احوال سنائے جائیں، اُن کے نیک انجام پر روشنی ڈالی جائے، نیز عبرت کے لئے بدکار اقوام کا انجام بد دکھلایا جائے۔ پھر لمبی چوڑی امیدوں اور غفلتوں کو توڑنے کے لئے بے ثباتی دنیا اور زندگی کی ناپائیداری کا ذکر کیا جائے کہ یہ سارا عالم قصہ کہانی سے زیادہ نہیں ہے ص

حال دنیا را بہر پر سیدم من از قرآنم گفت یا خواہست یا بادست یا افسانہ

باز پر سیدم بحال آنکہ دروے دل بہت گفت یا غولیت یا دیولیت یا دیوانہ

پھر قلوب میں رقت اور رجوع و انابت نیز سامعین میں خوف خدا پیدا کرنے کے لئے موت اور ہوالِ موت کا ذکر کیا جائے کہ فنا کی ساعت قریب ہے مہلت کم ہے، ہر عمل کا انجام سامنے آنے والا ہے پھر نزع اور قبض روح کے وہ حسی حالات جو سب کی نگاہوں سے گزرتے ہیں سنائے جائیں کہ کس طرح دنیا سے کوچ ہوتا ہے اور کس طرح ایک انسان اپنی ساری مرغوبات طبع و دم کے دم میں چھوڑ کر اس طرح چل دیتا ہے کہ پھر اس کا کوئی نقش یا بھی دنیا میں باقی نہیں رہتا۔ ہ

بس اتنی سی حقیقت ہے فریخِ آبِ ہستی کی کہ آنکھیں بند ہوں اور آدمی افسانہ ہو جائے

پھر قبر کی ہولناکی اس کی وحشت و تنہائی اور بے مونی کا منظر پیش کیا جائے اور یہ کہ اس کی ہر مصیبت کا تدارک عملِ صالح ہے پھر یومِ حساب اور اس کی شدت اور غضبِ الہی کا ظہور تمام حشر کے ہولناک حوادث ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام کا لرزہ بر اندام ہونا اور ہر ایک نفس کا اپنی فکر میں غرق ہونا وغیرہ سامنے لایا جائے، پھر جنت و نارِ نعیم و جحیم اور رحمت و قہر کے نمونے دکھلائے جائیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اس نوعیت کے مضامین سے تبلیغِ لبریز ہوگی تو بلاشبہ قلوب میں اثر پیدا کرے گی کیونکہ اس میں طبائعِ قلوب اور ارواحِ سب ہی کی رعایت ہوگی جو روحِ تربیت ہے اور جبکہ مخاطبین کے احوال کی رعایت آیتِ دعوت سے ضروری ثابت ہوئی تو اس قسم کے تمام امور جن کو مخاطبوں کی رعایتِ طبائع میں دخل ہے

بلاشبہ آیت کا مقصدا ہو کر اسی سے ثابت شدہ مانے جائیں گے۔ (باقی آئندہ)



## علم حقائق

از جناب مولانا حکیم ابوالبرکات عبدالرؤف صاحب قادری دانا پوری

اس وقت اس عالم میں اتنے مذاہب ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا، خیالات اتنے متفرق اور اتنے متضاد ہیں جن کی تحدید نہیں ہو سکتی۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں عالم کی آفرینش اور اس کے نظام کے متعلق اصل میں تین خیالات ہیں اور تمام مذاہب ان تین میں سے کسی ایک فروغ ہیں۔ کوئی غور و فکر کر نیا والا انسان ان تین سے باہر نہیں ہے۔

فلاسفہ کا ایک گروہ | ان میں سے ایک تو اصحاب عقل کی رائے ہے جن کو فلاسفہ کہا جاتا ہے، یہ کہتے ہیں کہ دنیا اور دنیا کی تمام چیزیں صرف مادی علل و اسباب کے سلسلہ میں منضبط ہیں، چیزوں کا پیدا ہونا اور فنا ہونا صرف انہیں اسباب و علل کی وجہ سے ہو رہا ہے، زمین سے بخارات اٹھتے ہیں، ابر بنتا ہے، پانی برستا ہے، زمین تر ہوتی ہے اس میں سبزے اگتے ہیں، بڑھتے ہیں، پرورش پاتے ہیں پھر ان میں پھل اور تخم پیدا ہوتے ہیں اور وہ دوسری پیدائش کا سامان مہیا کر دیتے ہیں اور ان ہی اسباب کی کمی بیشی پر پیداوار کی کمی بیشی کا مدار ہوتا ہے۔ اور جس طرح نباتات کے تخم سے ان کے جنس کی چیزیں بلا خارجی مداخلت کے خود بخود پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح انسان اور حیوان کے تخم سے انسان اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں بھی خارجی امداد ضروری ہو۔

ان علل و اسباب کا سلسلہ کہیں کسی وجہ سے بدل جاتا ہے تو اس کے نتائج بھی بدل جاتے ہیں کوئی خارجی طاقت اس تبدیلی کو روک نہیں سکتی مثلاً ایک سبز و شاداب علاقہ میں موسم کے اثرات بدل جائیں، بارش ہونا و ہاں موقوف ہو جائے تو وہاں کی شادابی فنا ہو جائے گی اور وہ علاقہ خشک اور بخر ہو جائیگا۔ اگر اس علاقہ کو شاداب



رکھنے والی قوت ان علل و اسباب کے سوا کچھ اور تھی تو وہ اب یہ نہیں کر سکتی کہ پانی نہ ملنے پر بھی وہ علاقہ ویسا ہی شاداب رہے۔

آگ، پانی، ہوا اور سارے موثرات اپنا اپنا کام کر رہے ہیں اس لئے چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں اور اسی لئے علل و اسباب میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، کہیں سمندر خشک ہو کر آباد ہو جاتا ہے، کہیں سمندر زمین اور آبادی کو کاٹ کر دریا بنادیتا ہے۔ ایک قسم کی مخلوق کسی جگہ غیر مناسب آب و ہوا ہو جانے کی وجہ سے فنا ہو جاتی ہے اور نئی قسم کی مخلوق جدید آب و ہوا کے مناسب پیدا ہو جاتی ہے، یہ سب تغیرات صرف مادی اثر کی وجہ سے ہوتے ہیں بظاہر اس میں کسی خارجی قوت کا اثر نہیں معلوم ہوتا بلکہ علل و اسباب میں تغیرات کے بعد کوئی قوت ان کے نتائج کو روک نہیں سکتی جس طرح نباتات کے تخم میں قوت نباتیہ اور قوت نامیہ خود تخم کے اندر ہوتی ہے اور اس درخت سے حاصل ہوتی ہے جس سے وہ تخم پیدا ہوتا ہے اسی طرح حیوانات کے تخم میں روح اور قوت حیوانیہ خود اس کے تخم کے اندر ہوتی ہے اور والدین سے حاصل ہوتی ہے نہ قوت نباتیہ کہیں باہر سے آتی ہے نہ روح حیوانی باہر سے آتی ہے۔ جو چیزیں پیدا ہوتی ہیں وہ اپنی طبعی زندگی پوری کر کے مرجاتی ہیں مگر نباتات کی موت کے بعد قوت نامیہ یا قوت نباتیہ علیحدہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح حیوانات کی موت کے بعد روح یا قوت حیوانی علیحدہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

انسان جو کچھ اچھے یا بُرے کام کرتا ہے اس کے نتائج کا تعلق صرف اسی حیات طبعی کے ساتھ ہے، رحم، کرم، نیکی، بھلائی، صدقہ، خیرات، ایثار اور قربانی اور کوئی کام مرنے کے بعد کچھ نفع نہیں پہنچا سکتا اس لئے کہ مرنے کے بعد نہ جسم رہتا ہے نہ روح، سب فنا ہو جاتے ہیں نفع کس کو حاصل ہوگا، اسی طرح چوری، دہکیتی، قتل، خونریزی، ظلم و ستم، تکبر و غرور، بے ایمانی، بددیانتی اور کوئی بُرا سے بُرا گناہ مرنے کے بعد کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ اس لئے کہ وہ فنا ہو گیا نقصان کس کو پہنچے گا۔

یہ جماعت کہتی ہے کہ سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مرغی کے انڈے سے صرف چوبیس گھنٹہ کے اندر



بلکہ اس سے بھی پہلے بعض قسم کی گیس کی حرارت کے ذریعہ بچے پیدا ہو سکتے ہیں اور اس بچے میں مرغی کے معمولی بچوں کی طرح اعضا، احساس اور روح حیات سب کچھ مکمل پیدا ہو جاتی ہے اور اس سے ثابت ہو گیا ہے کہ خود تخم کے اندر یہ سب چیزیں موجود ہوتی ہیں، خارج سے کسی امداد کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح علماء سائنس یہ امید ظاہر کرتے ہیں کہ انسانی نطفہ سے بلا واسطہ ماں کے وہ زندہ اور مکمل انسان پیدا کر سکیں گے گو اس میں ہنوز کامیابی نہیں ہوئی مگر انسانی نطفہ میں جسم اعضا اور روح انسانی سب اسی طرح موجود ہیں جس طرح انڈے میں اس کے جنس کا مادہ موجود ہے۔ لہذا انڈے سے بغیر خارجی امداد کے جس طرح بچہ ہو سکتا ہے اسی طرح انسان کا بچہ بھی بغیر خارجی امداد کے پیدا ہو سکتا ہے۔

دوسرا گروہ | یہ ان لوگوں کے اقوال ہیں جو عقلی مباحث کے امام سمجھے جاتے ہیں مگر دوسرے لوگ جنہوں نے ذرا زیادہ غور و فکر سے کام لیا ہے وہ اس کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ مادہ خود ذی عقل اور صاحب تمیز نہیں ہے، عقل و اسباب مادی بلاشبہ موثر ہوتے ہیں مگر ان کو یہ تمیز نہیں ہوتی کہ ان کے اثرات نفع پہنچا رہے ہیں یا نقصان، اس کے علاوہ بے جان مادہ روح زندگی نہیں پیدا کر سکتا بے عقل مادہ سے جو ہر عقل نہیں پیدا ہو سکتی۔ یہ کہنا کہ روح اور عقل مادہ ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے محتاج دلیل ہے۔ پرنندہ کے انڈے کے ۲۴ گھنٹہ میں بچہ نکلنا یا خود انسانی نطفہ کا ٹھوڑے عرصہ میں ذی حیاۃ بچہ ہو جانا اس کا ثبوت نہیں ہے کہ روح حیات باہر سے نہیں آئی، روح کے قیام کی صلاحیت پیدا ہونا اور خود روح پیدا ہونا دونوں دو متفرق دعوے ہیں، گیس وغیرہ کے ذریعہ بیضہ میں یا انسانی نطفہ میں صلاحیت پیدا کی جاسکتی ہے خود روح نہیں پیدا کی جاسکتی۔

یہ بالکل ظاہر ہے کہ نباتات کے تخم بقا انواع کا جو ہر اپنے اندر محفوظ رکھتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ کسی باختیار ہاتھ نے قصد و ارادہ کے ساتھ اس جوہر میں سے بقدر ضرورت حصہ کو ٹری احتیاط سے سخت حجابات کے اندر محفوظ کیا ہے، کیا آفتاب کی تپش، پانی کی رطوبت، ہوا کی لطافت، زمین کی قوت ان میں سے کسی میں یہ سمجھتے کہ تر بوڑھ، خرپڑھ، کدو، کھیرہ وغیرہ کے وسط میں جہاں پانی اور رطوبت کی کثرت ہوتی ہے اس پورے



جوہر کو نہیں صرف اس کے چھلکے کو سخت بنا کر اس جوہر کو اس کے اندر محفوظ کر دینا چاہئے، کیا واقعی اندھی بہری اور بے سمجھ مادی طاقتوں کا یہ انتظام ہے، کیا پرندوں کے بیضہ میں بقا و نوع کے جوہر کو ایک سخت خول اور متعدد پردوں کے اندر محفوظ کرنا صرف بے جان اور بے عقل نیچر کا کام ہو سکتا ہے۔

نباتات اور حیوانات کے ہزار ہا بلکہ لکھو کھا انواع اور ہر نوع کے لئے کروڑ ہا بلکہ ان گنت تخم جو اپنی نوع کی حفاظت کے ذمہ واریں سب کو پیدا کرنا اور ہر تخم کی مقدار اس کے نوع کی لطافت و نزاکت کی بنا پر مقرر کرنا پھر ہر تخم کے لئے ان کے مناسب حال نرم یا سخت چھلکے بنا کر اس میں اس جوہر کو محفوظ کرنا کیا کسی واقف غیبی طاقت کے بغیر ممکن ہے؟

انسانی نطفہ گاڑھے پانی کا مزوج قطرہ ہوتا ہے، جب رحم میں جاتا ہے تو وہاں سارے نطفہ پر ایک قسم کا عمل شروع ہو جاتا ہے مگر وہاں ہڈیاں بنتی ہیں، اعصاب بنتے ہیں، باریک باریک رگیں بنتی ہیں، یہ رگیں کسی خاص حصہ میں نہیں بنتی، جسم کے سارے حصہ میں ایک نظام کے ساتھ اپنی اپنی جگہ بنا شروع ہو جاتی ہیں، آنکھ، ناک، کان، زبان، دل، جگر، معدہ اور تمام اندرونی و بیرونی اعضا اپنی اپنی جگہ بننے لگتے ہیں، لیکن باوجود اس کے کوئی عضو کسی جگہ کچھ کام نہیں کرتا، سب معطل اور بے کار رہتے ہیں اور یہ سب سامان آئندہ ضرورت کے لئے ہی کیا جاتا ہے، تین مہینہ کے بعد جب اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اس میں روح بچوونگی جاتی ہے اور اس کے ساتھ سارے اعضا کام کرنے لگتے ہیں۔ دماغ بیدار ہو جاتا ہے، قلب میں انقباض و انبساط شروع ہو جاتا ہے، شرائین متحرک ہو جاتی ہیں، یہ روح کہاں سے آئی؟ کیا اعضا کی تکمیل سے پہلے روح اس کے اندر تھی؟ اگر روح خون کے لطیف بخارات کا نام ہے تو یہ بخارات پہلے کہاں تھے؟ بخارات تو حیات کے بعد پیدا ہوتے ہیں جب جنین کے شرائین میں نہ خون دوڑتا تھا، نہ قلب میں زندگی کی حرارت تھی یہ بخارات کیسے پیدا ہو سکتے تھے؟

گھڑی کے تمام ہڈے مکمل طیار تھے مگر جب تک اس کا پنڈولم نہ ہلایا گیا سارے ہڈے ساکت تھے۔ پنڈولم کی حرکت سے سب کو حرکت ہو گئی، مگر پنڈولم خود بخود نہیں ہلا، گھڑی ساز نے حرکت دی تو حرکت میں آیا۔ کیا



یہ صرف بے جان اور بے عقل نیچر کا کام ہے کہ جن اعضاء اصلہ اور اعضاءِ آلیہ کی روح کے بعد ضرورت ہوگی اس کو پہلے سے ٹھیک اس ضرورت کے موافق اپنی اپنی جگہ تیار کر لیا گیا۔

الغرض ان ائمہ عقل کی ایسی باتوں کو قبول کرنے سے معمولی عقل کا انسان عاجز ہے، ساری دنیا کہتی ہے کہ صرف اندھی اور بے سمجھ مادی طاقت سے ایک روز بلکہ ایک گھنٹہ بھی عالم کا موجودہ نظام اس باقاعدگی سے چل نہیں سکتا، تخلیقِ عالم تو بڑی بات ہے۔ بلاشبہ اس نظام کی باگ کسی باختیارِ واقفِ حقیقت قادرِ مطلق کے ہاتھوں میں ہے، مادیات کے اسباب و علل بھی اسی کے ارادہ اور حکم کے ماتحت نفع یا نقصان پہنچاتے ہیں۔

فلسفہ ویدانت کی بنیاد | خالقِ ماضی و سما اور مدبرِ عالم پر ایمان رکھنے والوں کی دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت فلاسفہ کے بالکل برعکس مادیات کے وجود کا انکار کرتی ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ حیات، احساس اور ادراک کا وجود اور نظامِ عالم کی باقاعدگی اس کا قطعی ثبوت ہے کہ یہ سب کچھ کسی باختیارِ قادرِ مطلق مدبرِ عالم کے ماتحت ہو رہا ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ وہ مدبرِ قدیم ازلی واجب الوجود ہو، مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ عالم اور عالم کا نظام حادث ہے اور اس کا وجود مستقل ہے کیونکہ ایسی حالت میں ماننا پڑے گا کہ خالق نے پہلے ان چیزوں کو پیدا نہ کیا تھا۔ بعد میں جب اس میں اس کا ارادہ پیدا ہوا تب پیدا کیا، ایسی صورت میں خالق خود محلِ حوادث بھی ہو جاتا ہے اور اس کی صفت الٰہانہ کا ن کاں باقی نہیں رہتی، جوازِ لی قدیم اور واجب الوجود کے لئے ضروری ہے اس لئے یہ جماعت کہتی ہے کہ وجود صرف ایک ہے اور یہ تمام شئون مختلف جو ہم دیکھتے ہیں اسی کے تعینات ہیں۔

ویدانت کے فلسفہ کی بنیاد یہی عقیدہ ہے اور وحدۃ الوجود کی اصل بھی یہی ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایک ہی روح سب میں جاری و ساری ہے مگر مختلف مدارج کے تعینات کے اندر ہے اور انسان انہیں تعینات کے ایک مرتبہ کا نام ہے۔ انسان کا کمال یہی ہے کہ ان تعینات سے جدا ہو کر اور تعینات کو قطع کر کے پھر روحِ حقیقی اور ذاتِ بحت میں مل جائے۔ ان کے نزدیک خلود فی النار یا خلود فی النعیم ناممکن ہے۔ اعمال کے اثرات و نتائج کی وجہ سے شئون بدلتے رہتے ہیں کبھی اچھی حالت کی طرف کبھی بری حالت کی طرف اور یہی تبدیلیِ تنازع کی بنیاد ہے۔



اس فلسفہ کے ساتھ حشر، نشر، اعمال کا حساب و کتاب، جنت و دوزخ کا دارالجزا اور دارالقرار ہونا، اور بہت سے عقائد جس کی تعلیم انبیاء کرام کے شرائع اور اسلامی تعلیمات سے معلوم ہوتی ہے وہ جمع نہیں ہو سکتے اور اسلام سے قبل جو اقوام و جماعتیں وحدۃ وجود کی قائل تھیں وہ ان باتوں کی قائل نہ تھیں، مگر تعجب یہ ہے کہ بہت سے مسلمان صوفیائے کرام اور بڑے بڑے مشاہیر اولیاء اللہ کی طرف یہ عقیدہ منسوب کیا جاتا ہے ان میں بہت سے وہ حضرات بھی ہیں جو ائمہ اہل سنت اور سہرانی شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن کی طرف شریعت سے غفلت کا وہم بھی نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ وحدت الوجود میں نے حضرت مولانا سید شاہ بدر الدین صاحب مرحوم قدس سرہ صاحب سجادہ خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف سے اس مسئلہ کی حقیقت سمجھنی چاہی۔ مولانا نے ہمیں ایک چھوٹا سا رسالہ عنایت فرمایا اور کہا کہ یہ رسالہ حضرت غوث الاعظم شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی قدس سرہ کے پیر طریقت حضرت مولانا ابوسعید فضل اللہ مخرومی قدس سرہ کا ہے۔ اور حضرت شیخ کی تعلیم کے لئے لکھا گیا ہے جو نسخہ مجھ کو ملا وہ مولانا شاہ محمد انس مرحوم کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ مگر مولانا قدس سرہ نے فرمایا کہ اس کا قدیم قلمی نسخہ پھلواری کے کتب خانہ میں موجود ہے اور اسی قدیم نسخہ سے مقابلہ کر کے مولانا نے خود اس نسخہ کی تصحیح کی ہے۔ اس رسالہ کا نام تحفہ مرسلہ اور اس کے عربی متن کے ساتھ ساتھ اس کا فارسی ترجمہ اور فارسی شرح بھی ہے، میں نے اس کی نقل کر کے رکھ لی تھی رسالہ مولانا کی خدمت میں واپس کر دیا تھا، اب چند روز ہوئے عزیز محترم مفتی عظیم الاحسان صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ نے بھی تحفہ مرسلہ سا دھورہ کا چھپا ہوا مجھے دکھایا، پھلواری کے نسخہ میں اور اس میں فرق ہے مگر ہر کیف رسالہ وہی ہے۔ اس رسالہ میں یہ مسئلہ مختصر صاف اور جامع طریقہ سے لکھ دیا گیا ہے اس میں لکھتے ہیں۔

اعلموا الخوانی اسعدکم اللہ وایانا ان الحق بھائیو جان لو خدا تم کو اور ہم کو نیک بخت بنائے کہ

سمحاً نہ تعالیٰ ہو الوجود ان ذلک الوجود وجود صرف حق سبحانہ و تعالیٰ ہے اور اس وجود کیلئے



لین شکل واحد لا حصر معہذا ظہر نہ شکل، صدر نہ حصر ہے باوجود اس کے وہ ظاہر  
 و تجلی بالشکل والحد ولم يتغير عما كان ہوا اور تجلی کی اس۔ اور عدم شکل  
 من عدم الشكل وعدم الحد بل لان اور عدم صدر سے وہ بدلا نہیں بلکہ  
 کماکان۔ ویسا ہی ہے جیسا تھا۔

وان الوجود واحد واللباس مختلفة و اور جان لو کہ وجود ایک ہے، لباس مختلف اور متعدد  
 متعددة۔ وان ذلك الوجود حقيقة جميع ہیں، اور جان لو کہ یہ وجود حقیقت ہے جمیع موجودات  
 الموجودات وبالطحا وان جميع الكائنات کی اور اس کے باطن کی اور جمیع کائنات حتیٰ کہ ایک  
 حتى الذرة لا تخلو عن ذلك الوجود۔ و ذرہ اس وجود کی خالی نہیں ہے اور جان لو کہ یہ وجود  
 ان ذلك الوجود ليس بمعنى التحقق و تحقق اور حصول کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں  
 الحصول لانها من المعاني المصدرية معنی مصدری ہیں جس کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ تو  
 ليس بموجودين في الخارج۔ فلا يطلق الوجود وجود کا اطلاق اس معنی میں حق سبحانہ و تعالیٰ پر نہیں  
 بهذا المعنى على الحق الموجود في الخارج ہوگا جو خارج میں موجود ہے اس کی شان اس کی  
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً بہت بلند و برتر ہے۔

اس کے بعد تعینات اور اس کے مراتب کا ذکر ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

وان جميع الموجودات من حيث الوجود عين اور جان لو کہ جمیع موجودات من حیث الوجود عین حق سبحانہ  
 الحق سبحانه وتعالى من حيث التعین غیر و تعالیٰ ہیں اور غیر یہ اعتباری ہے لیکن من حیث الحقیقت  
 الحق سبحانه وتعالى۔ والغیرية اعتبارية و سب حق سبحانہ و تعالیٰ ہیں۔ اس کی مثال ہے  
 اما من حيث الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه و حجاب، موج، اور ہرے کے کوزے یہ سب حقیقت  
 تعالى۔ مثاله الحجاب الموج وكوز النجم فان میں صرف پانی ہیں مگر من حیث التعین پانی کو



کلھن من حيث الحقيقة عين الماء ومن جداہیں۔ اسی طرح سراب حقیقت میں صرف ہوا  
 حيث التعین غیر الماء وکذا السراب من حيث ہے اور تعین کی حیثیت سے ہوا سے جدا ہے،  
 الحقيقة عين الهواء ومن حيث التعین۔ سراب فی الحقیقت ہوا ہے، پانی کی صورت میں  
 الهواء۔ والسراب في الحقيقة هواء ظهر بصورة الماء ظاہر ہوا ہے۔

اس کے بعد اس رسالہ میں وحدت الوجود پر قرآن پاک اور احادیث سے استدلال بھی درج ہے لکھتے ہیں۔  
 والدلائل الدالة على وحدة الوجود كثير۔ اما من القرآن فقولہ عز وجل۔

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ لَا يَمْلِكُ لَكُمْ دِيْنًا ۚ تَتَوَلَّوْا فَاْتَمَّ اور اللہ کے لئے ہی مشرق و مغرب ہے، تم جدھر کا بھی رخ  
 وَجَّهْتُمْ۔ کرو گے اور اللہ ہوگا۔

لَحْنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ أَلْوَنٍ۔ اور ہم اس کی شہ رنگ گردن سے قریب ہیں۔

هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ اور تم جہاں کہیں بھی ہو گے خدا تمہارے ساتھ ہے۔

لَحْنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ اور ہم تو اس سے بھی زیادہ تم سے قریب ہیں لیکن تم دیکھتے نہیں ہو  
 إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ أَتَايَابُ يَعُونُ اللّٰهَ اور بے شبہ وہ لوگ جو آپ سے بیعت کر رہے ہیں وہ اللہ سے بیعت کر رہے ہیں  
 يَدُلُّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ اور اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وہ خدا ہی اول و آخر اور ظاہر و باطن ہے اور وہ ہر شے  
 وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ کا جاننے والا ہے۔

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ۔ اور وہ خود تمہارے اندر ہے کیا تم دیکھتے نہیں۔

إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ اور جب میرے بند میرے متعلق آپ سے پوچھیں (تو آپ فرمادیجئے) میں قریب ہوں  
 وَمَا مِثَّتْ إِيَّاهُ مِنْ شَيْءٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَفِی اور جب آپ نے کُنکریاں ماری تھیں تو آپ نے نہیں ماری تھیں بلکہ خدا نے پسینگی تھیں  
 وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا۔ اور اللہ تعالیٰ تمام چیزوں کو محیط ہے۔



الی غیر ذلک من الایات الکریمۃ - اما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم

فقولہ اصدق کلمۃ قالنا العرب کلمۃ لبیدع عربوں کا سب سے زیادہ سچا قول وہ ہے جو لبید نے

الاکل شی ما خلا اللہ باطل کہا ہے یعنی یہ کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے۔

وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احکم اذا قام تم میں سے جب کوئی نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہے تو وہ اپنے

الی الصلوۃ انما یناجی ربہ فان ربہ ربّ نے سرگوشی کرتا ہے کیونکہ اس کا رب اس کے او

بینہ و بین القبلة قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔

اسی طرح اور حدیثیں بھی لکھی ہیں۔

ان آیات واحادیث سے استدلال تام نہیں ہوتا، خدا کا ہر جگہ ہونا، خدا کا بندہ کے قریب ہونا، بندہ کا

فعل فی الواقع خدا کا فعل ہونا، ما خلا اللہ کا باطل وفانی ہونا مختلف فیہ نہیں ہے۔ یہ تو محدثین، فقہا، متکلمین و مفسرین

سب کے نزدیک مسلم ہے، ثبوت اس کا چاہئے کہ مخلوقات کا کوئی وجود نہیں ہے، تعینات کے یہ مدارج و مراتب کس

دلیل شرعی سے معلوم ہوئے۔ اگر ارواح حادث نہیں ہیں تو عہد الست کا کیا مطلب ہے۔ خلود فی النار اور خلود فی النعم

کس کے لئے ہے وغیرہ

حضرت مولانا شاہ بدر الدین صاحب قدس سرہ نے فرمایا تھا کہ یہ رسالہ حضرت غوث پاک کے پیر طریقت کا

ہے اور انھیں کی تعلیم کے لئے لکھا گیا ہے سادہ و سہل کے مطبوعہ رسالہ میں بھی یہی ہے جمعۃ اللو لد الصالحہ الروحانی

عبد القادر الجیلانی لیسنبہ علی الحقیقۃ الجامعہ بمحض فضل اللہ و کرمہ مگر پھلواری کے قلمی رسالہ میں.....

صرف اس قدر ہے فیقول العبد المذنب المحتاج الی شفاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشیخ محمد بن شیخ فضل اللہ ہذہ

نبذہ خلاصۃ من الکلمات فی علم الحقائق جمعۃا بمحض فضلہ و کرمہ جعلت ثوابھا لرحمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

وسمیتھا بالتحفۃ المرسلۃ اور اس قلمی رسالہ کے ساتھ ساتھ ایک فارسی شرح بھی ہے۔ اس شرح میں حضرت مولانا جامی

اور دوسرے متاخرین کے بہت سے اشعار ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرح حضرت جامی کے بعد لکھی گئی ہے اور اس



شرح کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت یہ شرح لکھی گئی تھی مرسلہ کے مؤلف موجود تھے واللہ اعلم  
انبیاء کرام کی تعلیم | تیسرا عقیدہ اس باب میں وہ ہے جو حضرات انبیاء کرام کی تعلیم ہے، حضرت ابراہیم خلیل اللہ، حضرت  
 موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور تمام انبیاء کرام اس باب میں متفق ہیں اور جناب سرور عالم احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واضح کر دیا ہے۔ یہ حضرات خالق اور مخلوق سب کی ہستی تسلیم کرتے ہیں، جناب سرور عالم  
 سے اس بارہ میں سوال کیا گیا آپ نے فرمایا کان اللہ ولم یکن شی قبلہ یہ صحیحین کے الفاظ ہیں مگر سنن میں ہے کان  
 اللہ ولم یکن معشی، علماء نے اس کی تصحیح کی ہے، پھر خداوند پاک نے بغیر مادہ یا جوہر کے محدثات کو پیدا کیا اور تمام  
 عالم کو لفظ کُن سے وجود میں لایا۔ یعنی کہا کہ ہو جا اور یہ عالم کتم عدم سے وجود میں آگیا۔ ابداع، خدا کی ایک صفت ہے  
 جس کے معنی ہیں چیزوں کو عدم سے وجود میں لانا۔ اسی لئے خدا کا نام ہے بدیع السموات والارض یعنی آسمان و  
 زمین کی ابتدا کرنے والا بغیر مادہ کے۔

خداوند پاک کی دوسری صفت ہے خالق۔ خلق ادم من تراب۔ خلق الحیان من مارح من نار۔  
 انا خلقنا الانسان من نطفۃ امشاج۔ خدا نے جب ارواح کو پیدا کیا تو ان سے پوچھا الست بریکم قالوا بلی کیا میں  
 تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا ہاں یارب۔

اسی کے زیر حکم یہ سارا نظام قائم ہے، اسی نے موت و حیات پیدا کیا، اسی نے سورج و چاند بنائے اسی نے  
 آفتاب و ماہتاب کو گردش دی دن اور رات پیدا کیا تبارک الذی بیدہ المملک وھو علی کل شیء قدیر الذی خلق  
 الموت والحیوة لیبکوکم انکم احسن عملا۔ وھو العزیز الغفور الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن  
 من تفاوت۔ اسی نے آگ میں حدت پانی میں برودت ہوا میں لطافت اور زمین کو ثقل و دلیعت کیا، ہر چیز میں ایک  
 کیفیت اور خاصیت رکھی جس سے علل و اسباب کا سلسلہ جاری ہوا، وہ جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے۔ اس کے بغیر حکم ایک  
 پتہ بھی حرکت نہیں کر سکتا۔ نہ انسان یا انسانی روح الوہیت کا مرتبہ کبھی حاصل کر سکتی ہے، نہ خالق نعوذ باللہ مخلوق  
 ہو سکتا ہے، عجب عجب ہی رہیگا۔ معبود معبود ہی رہیگا۔



وحدت الوجود کا عقیدہ اور یہ تعلیم بالکل متضاد ہیں، دونوں کی عبادت و ریاضت کا منشا بھی جدا ہے ان کی غرض عبادت و ریاضت سے یہ ہے کہ تعینات سے قطعی انقطاع کر کے الوہیت کا مرتبہ حاصل کیا جائے، جب کو فنا کر کے پانی میں ملا دیا جائے، موج کو ساکن کر کے دریا کر دیا جائے، برف کے کوزہ کو گلا کر پانی اور سراب سے پانی کی مشابہت دور کر کے خالص ہوا میں تبدیل کر دیا جائے، یعنی عابد و متراض تعینات کو فنا کر کے وجود حقیقی میں شامل ہو جائے، یہی ان کی اصطلاح میں فنا فی اللہ اور بقا باللہ کا مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں عبد عبد نہیں رہتا۔

انبیاء کرام کی شریعت اور اسلام کی تعلیم یہ نہیں ہے، نہ عبادت و ریاضت کا یہ منشا ہے، یہاں عبادت و ریاضت کا منشا محض عبودیت اور اتباع مرضات اللہ ہے، عبد کو تقرب کے بڑے بڑے مدارج حاصل ہوتے ہیں ان سے بڑی بڑی کرامتیں اور بڑے بڑے معجزات ظاہر ہوتے ہیں مگر یہ سارے مدارج کمال عبودیت سے حاصل ہوتے ہیں الوہیت سے نہیں۔ اولیاء کرام اور انبیاء عظام خلاصۃً تخلیق عالم ہیں، خدا کی مخلوقات میں ان کا مرتبہ سب سے بلند و بالا ہے مگر ان میں بھی کوئی نہ عبودیت کے مرتبہ سے نکل سکتا ہے نہ الوہیت کا مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔

وحدت الوجود، ترک دنیا، ترک اسباب، ترک وجود، ترک راحت، خود فراموشی اور رہبانیت کو لازمی کر دیتا ہے اور اسلام، اصلاح نفس، اصلاح خلق، امر و نہی کی اشاعت، اعلا رکلتہ اللہ، حقوق کا تحفظ، انسداد ظلم، انسداد فتنہ اور قیام فرائض و سنن کو ضروری قرار دیتا ہے۔

یہ تین مختلف اور متضاد عقائد ہیں مگر حکما و فلاسفر کی تعلیمات کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان ہر طرح کی بد اخلاقی اور مظالم میں دلیر ہو جائے۔ وحدت الوجود کی تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ امر بالمعروف اور قیام شریعت کی ہمتیں پست ہو جائیں۔ اگر دنیا کی اصلاح ہو سکتی ہے تو اس کی صرف یہی صورت ہے کہ انبیاء کی شریعت کو تقویت پہنچائی جائے۔ اسی سے دنیا میں اجتماعی زندگی کی اصلاح ہوئی ہے۔ اسی سے دنیا کی اخلاقی حالت درست ہوئی ہے اور آج بھی دنیا کی اصلاح کا صرف یہی واحد ذریعہ ہے واللہ اعلم



## مادہائے تاریخ ندوۃ المصنفین

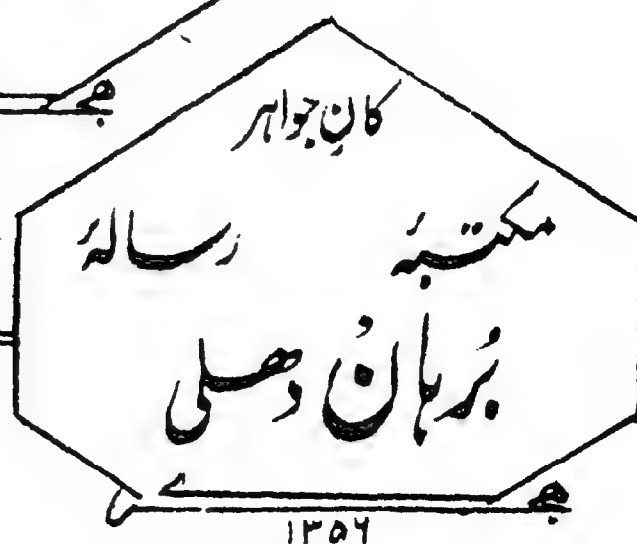
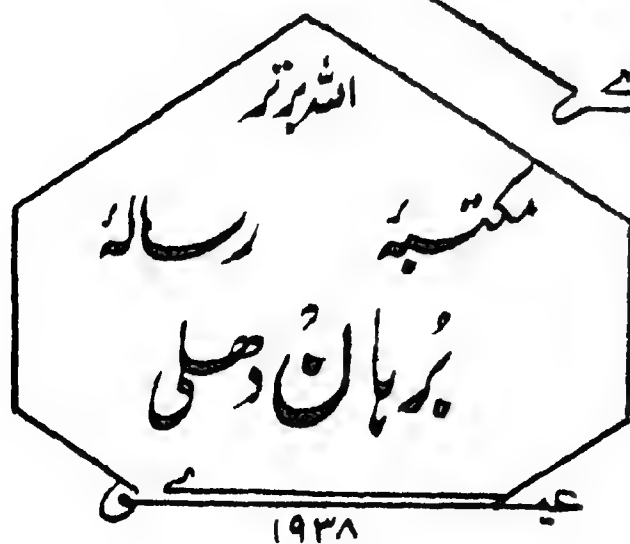
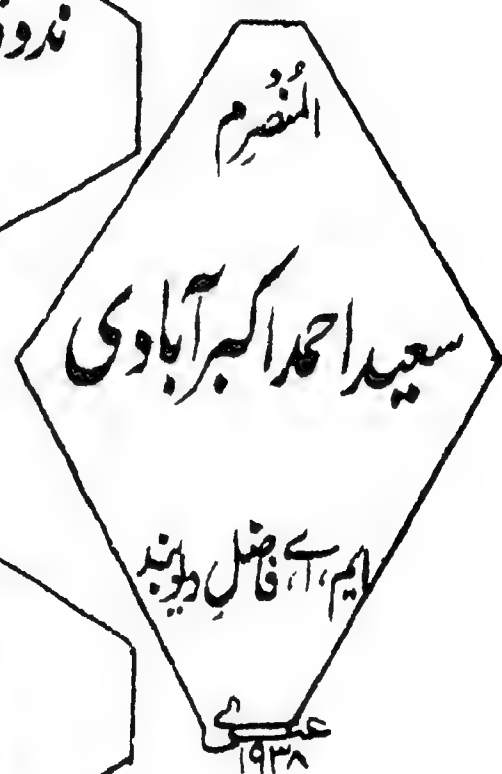
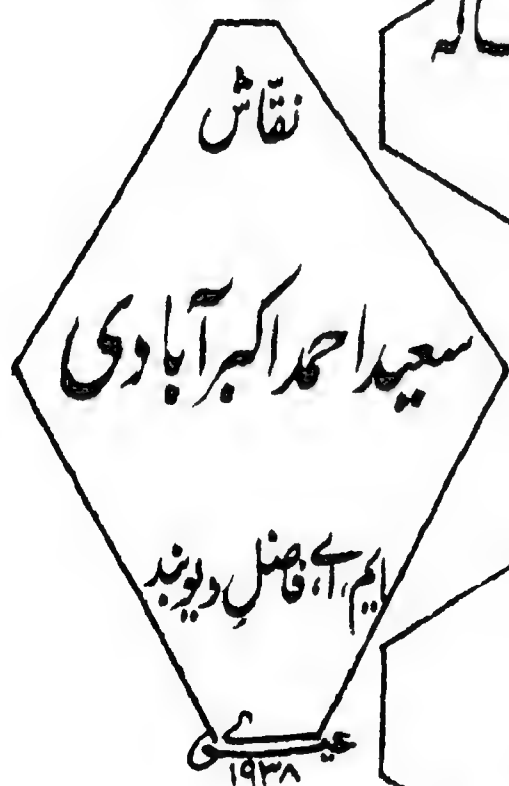
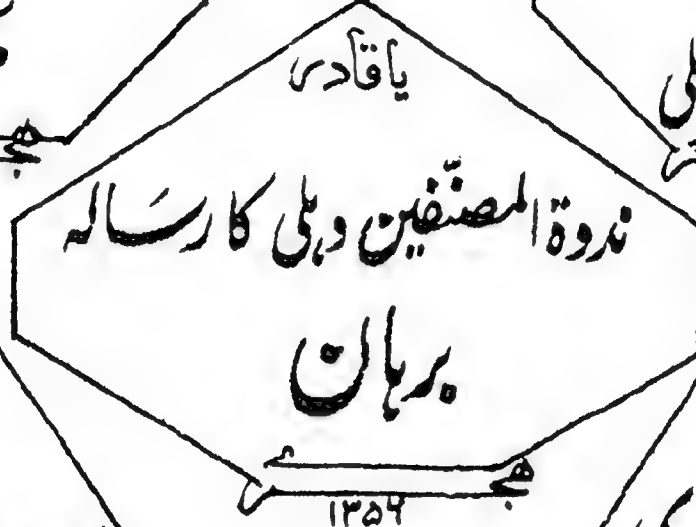
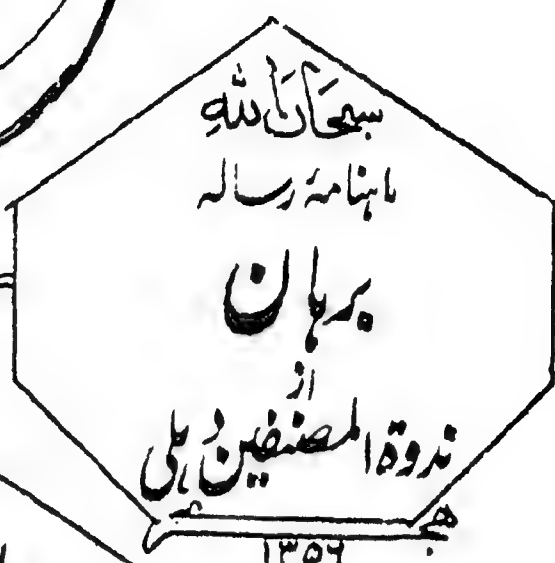
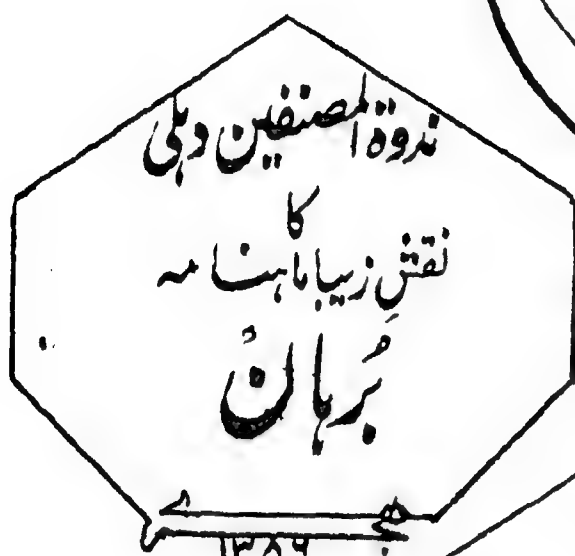
از مولانا محمد حسن صاحب بدر سنبھلی فاضل دلو بند ونشی فاضل

کئی مہینے کی بات ہے ہمارے مکرم دوست مولانا محمد حسن صاحب بدر سنبھلی جو فن تاریخ گوئی میں مہارت تامہ رکھتے ہیں، دفتر برہان میں تشریف لائے تو مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی ناظم ندوۃ المصنفین نے موصوف سے قیام ندوۃ المصنفین کی تاریخ لکھنے کی دوستانہ فرمائش کی، اس وقت بات رفت و گذشت ہو گئی تھی مگر ہمارے مکرم دوست نے جو وعدہ کر لیا تھا وہ برابر اس کی ایفاد کی فکر میں رہے، چنانچہ اب آپ نے طرح طرح کی مشغولیتوں اور علالت طبع کے باوجود ندوۃ المصنفین برہان اور مکتبہ برہان ان میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ کئی کئی مادہائے تاریخی نکال کر ہمارے پاس ارسال کئے ہیں جن کو ہم ذیل میں بصد تشکر و امتنان اس لئے شائع کرتے ہیں کہ قارئین برہان بھی اُن سے محظوظ ہوں اور مولانا موصوف کی جان کا ہی اور مہارت فن کی داد دیں۔ اس سلسلہ میں یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ مولانا موصوف نے خاکسار کے نام کے ساتھ ”منصرم“ اور ”نقاش“ کے الفاظ کا اضافہ کر کے اجمار برہان کی جو دو تاریخیں نکالی ہیں ان کی اشاعت میں اگرچہ ایک طرح کی خود نمائی پائی جاتی ہے جو طبعاً مجھ کو بیدار مرغوب ہے، تاہم یہ دو تاریخیں بھی مولانا کی مہارت فنی کی روشن دلیلیں ہیں، قارئین کو ان سے محروم رکھنا مناسب نہ تھا اس لئے اور تاریخوں کے ساتھ یہ بھی ہدیہ ناظرین ہیں۔ (س)



# ”قرطاس از محمد حسن بدایہ نبیل فضل دیوبند“

۱۹۳۸ ع ۱۳۵۶





## تکخیص و ترجمہ

# ہندوستان کا زراعتی ارتقار

(۳)  
۱۹۲۹ء تا ۱۹۳۹ء میں

چاول، گندم، تنباکو | ۱۹۲۸ء میں ۷۲ ملین ایکڑ پردہانوں کی کاشت کی گئی جو ضرورت کے لحاظ سے حد درجہ ناکافی تھی۔ مدراس اور بنگال میں اس سلسلہ میں تعمیری کام ضرور ہوئے لیکن دوسرے مقامات پر کوئی قابل ذکر کام نہ ہوا۔ ریسرچ کونسل نے اس کمی کی تلافی کرنے کی طرف پوری توجہ کی اور متحدہ تحقیقاتی اسکیموں کے ذریعہ گزشتہ چند برسوں میں اسے دور کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ ۱۹۳۷ء و ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ دہانوں کی اقسام کی کاشت کا رقبہ ۵۹۰،۰۰۰ ہیکڑ تھا۔ اس کے مقابلہ میں ۱۹۲۷ء و ۱۹۲۸ء میں یہ رقبہ صرف ۶۳۴،۰۰۰ ہیکڑ تھا۔ مجموعی رقبہ کا پانچواں حصہ صرف مدراس میں زیر کاشت تھا۔ اس ضمن میں زراعتی تجربہ گاہوں میں دہانوں کی بیڑھ کی کاشت اور کھاد کے عملی تجربے بھی کئے گئے۔ زراعتی محکموں نے جن پیداواروں کی طرف خاص توجہ کی ان میں گندم بھی داخل ہے، گندم کی ترقی و اصلاح کی کوششیں ان محکموں نے اپنے جنم دن سے کیں۔ ۱۹۲۷ء و ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ گندم کی قسموں کی کاشت ۷ ملین پھیلی ہوئی تھی، جو گندم کی مجموعی کاشت کا ۱/۵ تھی۔ سب سے زیادہ سرعت انگیز ترقی پنجاب میں ہوئی۔ جہاں ترقی یافتہ انواع گندم کی کاشت کا رقبہ ۱/۵ تھا۔ جدید اصول زراعت کی وجہ سے گندم کی مقدار پیداوار اور نوعیت دونوں میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا۔ گزشتہ چند برسوں میں گندم کے پودوں کو پھپھوندی سے بچانے کے لئے بھی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اور ڈاکٹر کے، سی مٹھا (Dr. K. C. Methta) کو کونسل کی طرف سے مالی امداد دی گئی۔ آپ نے ان امور کی تحقیقات کی جن سے انواع پیداوار، بیماریوں اور پھپھوندیوں کا مقابلہ کر سکیں۔ اس سلسلہ میں سیاہ اور بادامی قسم کی پھپھوندیوں کے بارے میں ہدایات نہایت قابل قدر ہیں۔ جو ہر سال پھلتی ہیں، اور



متعدی ہوتی ہیں۔ ان ہدایات پر عمل کرنے کے بعد غالباً گیہوں کی کاشت کو ترک کرنے یا صرف ان انواع کو بونے کی مجبوری جاتی رہے گی جو پوری طرح ان پھپھوندیوں کا مقابلہ کر سکیں۔ ممکن ہے چند برسوں میں سیاہ پھپھوندی کا بالکل ہی قلع قمع ہو جائے۔

تباکو کی کاشت میں بہت زیادہ لچھپی کا اظہار کیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں ورجینا سگریٹ کا تباکو ہندوستان میں اپنی ابتدائی حالت میں تھا۔ اب یہ ایک اہم اور پائیدار صنعت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس وقت قریب قریب ۵۰۰ تباکو صاف کرنے کی کوٹھیاں (Thuc - Curing barns) موجود ہیں۔ ۱۹۳۸ء میں تقریباً فی صدی ہندوستان کے سگریٹ کے کارخانوں نے اپنی ضروریات میں تباکو سے پوری کیں۔ اور کافی مقدار میں غیر مالک میں بھی اس کی برآمد کی گئی۔ تباکو کی صنعت کا مرکز گنٹر (Guntur) ہے جو صوبہ مدراس میں واقع ہے جہاں ریسرچ کونسل کے ماتحت ایک تحقیقاتی ادارہ ہے جسے کونسل مالی امداد دیتی ہے۔ اس ادارہ کا فرض ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے فصلیں بوئے، ان کے نفع و نقصان کا موازنہ، زمین کی زرخیزی، پیداوار اور نوعیت کی ترقی و تنزل کا غور و فکر کے ساتھ مطالعہ کرے۔ دوسرے صوبوں میں بھی دو معیاری قسموں کے تباکو کا علی تجربہ کیا جا رہا ہے۔ یہ بیان لچھپی سے خالی نہ ہو گا کہ ہندوستانی تباکو کی قدر اور برآمد نمایاں حد تک بڑھ گئی ہے ابھی چند سال قبل ۶۳،۰۰۰ پونڈ تھی اور اب قریب قریب ۱۰ ملین پونڈ تک پہنچ گئی ہے۔

میوہ اور پھلوں کے سلسلہ میں بھی قابل قدر کوششیں کی گئیں۔ پہاڑوں اور ہموار سطح دونوں جگہ پر ان کی کاشت کی گئی اور تجربات حاصل کئے گئے۔ نیز انھیں برف میں دبا کر ان کے تحفظ کے بارے میں بھی تجربات کیے گئے۔ پودوں کی حفاظت فصلوں کو برباد کرنے والے کیڑوں اور پودوں کی بیماریوں کا استیصال زراعتی محکموں کا شروع دن سے مرکز توجہات رہا ہے۔ ۱۹۲۹ء سے اس کی طرف خاص توجہ کی گئی۔ ان کے بارے میں تحقیقاتیں کی گئیں اور ان کے انسداد کی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اگرچہ کرم کش دوائیں اس وقت تک پودوں اور میوہ کے باغوں کے ماسوا، دوسری فصلوں کے لئے کچھ زیادہ سودمند ثابت نہیں ہوئیں، اس لئے ابھی اس دوا کے



دفعیہ کے لئے اور زیادہ موثر تدابیر عمل میں لانا ضروری ہیں۔ اس دوران میں کیڑوں کی تباہی کے علاوہ ٹڈیوں کے حملہ کی مصیبت کا سامنا بھی کرنا پڑا جنہوں نے ۱۹۲۹ء و ۱۹۳۰ء میں خاص طور سے سخت قیامت برپا کی تھی اگرچہ تین سال سے یہ مصیبت خانہ انوری کا پتہ معلوم کر رہی تھی۔ ریسرچ کونسل نے اس آفت کے دور کرنے کے لئے بھی عملی قدم اٹھایا۔ اور ایک متحدہ کوشش سے حملہ کے اسباب و علل کی تفتیش کی گئی اور اس مصیبت سے تحفظ کی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اس غرض کے لئے دوسرے ملکوں کے ان اداروں سے تعلقات بھی پیدا کئے گئے جو ٹڈیوں سے تحفظ کے لئے قائم ہیں۔ کونسل نے خوش قسمتی سے ہندوستان کی بہت سی ریاستوں کا اتحاد عمل حاصل کیا جنہوں نے اطلاعات کی فراہمی، قابو میں لانے کی تدابیر اور دوسری مفید باتوں سے اس کی پوری مدد کی۔ ٹڈیوں کی تباہی کا تخمینہ جس میں قابو میں لانے کے مصارف، ٹڈی زدہ علاقوں میں لگان کی تخفیف اور فصلوں کی تباہی کا نقصان بھی داخل ہے۔ کروڑوں روپیوں سے متجاوز تھا۔ مستقبل میں اس ناگہانی آفت کا مقابلہ کرنے کا انتظام کیا گیا۔ اور سرکاری اور نیم سرکاری لوگوں کی طرف سے ٹڈیوں کے صاف کئے ہوئے علاقوں کی بڑتال کی گئی۔ ٹڈیوں کی آمد اور اس کے اسباب و علل کی تحقیقات کی گئی اور مکران کے علاقہ میں ان کے انسداد کا عملی تجربہ کیا گیا۔ اب ایک مستقل سرکاری محکمہ اس غرض کے لئے قائم کر دیا گیا ہے کہ مستقبل میں ٹڈیوں کے اچانک حملہ کے وقت فوری تدابیر کے لئے آمادہ رہے۔

ہندوستان میں حشرات کے مہرین کا ایک گروہ پودوں کی بیماریوں کا قلع قمع کرنے میں لگا ہوا ہے یہ جماعت صوبہ متحدہ کی کپاس کے گلابی کیڑوں اور پنجاب اور بمبئی کے علاقوں کے چتی دار کیڑوں کے خلاف جہاد کرتی ہے۔ اس گروہ کو انڈین سنٹرل کاشن کمیٹی کی طرف سے مالی امداد دی گئی ہے۔ اس کی کوششوں کا روئی کی پیداوار اور اس کی نوعیت پر نہایت اچھا اثر پڑا ہے۔ روئی کے گلابی کیڑوں کے خلاف مہم حیدرآباد اور بڑودہ کی ریاستوں میں بھی جاری ہے۔ اس سلسلہ میں ان کیڑوں کے قلع قمع کرنے کی بھی کوشش کی گئی جن کا تعلق گنے، دہان بیلوں اور تبا کو کے پودوں سے ہے۔



پودوں کی بیماریوں کا استیصال انتہائی احتیاط کا محتاج تھا۔ اسے جس خوبی سے انجام دیا گیا وہ قابلِ صد ستائش ہے۔ اس ضمن میں اس کی بھی تحقیق و تفتیش کی گئی کہ کاشتکار سے تخم ریزی کے وقت کیا کوتاہیاں سرزد ہو جاتی ہیں جو مستقبل میں پودوں کی بیماریوں کی شکل میں نمودار ہوتی ہیں۔

اجتماعِ مزرعات | ہندوستان میں زراعت کے اصول کو عمل میں لانے کے لئے سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ وہاں زمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم ہے اس دشواری کو حل کرنے کی برابر کوشش کی گئی۔ پنجاب میں امدادِ باہمی کی انجمنیں اسی مقصد کے لئے قائم ہوئیں اور مسئلہ میں قریب قریب ۹۱۹۰۰۰ ایکڑ زمین کا ایک اجتماعی رقبہ بنا دیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں اس کے اندر ۱۲۳۰۰۰ ایکڑ زمین کا اور اضافہ ہوا۔ یہ ۲۵۵ دیہات کے کسانوں کی اراضی تھیں۔ دس برس پیشتر یہ اجتماعی رقبہ صرف ۱۶۵۰۰۰ ایکڑ تھا۔ زمین کے رقبہ کو یکجا کرنے میں قریباً ۲ روپے فی ایکڑ صرفہ ہوا جس کا بڑا حصہ انجمن امدادِ باہمی کے ممبروں نے برداشت کیا۔ حکومت کی طرف سے انسپکٹروں اور پڑتال کرنے والے عملہ کا انتظام کیا گیا۔ مزرعہ زمینوں کو اجتماعی رقبہ بنانے میں کھیتوں کے افتادہ گوشوں کا اور اضافہ ہو گیا۔ اجتماعِ مزرعات کی یہ انجمنیں اپنے طور سے بنی تھیں۔ ۱۹۳۶ء میں ایک قانون پاس ہوا جس کے ذریعہ سے ۲ حصہ کھیت زمین کے مالکوں سے اجتماعی مزرعہ بنانے کی اسکیم کے ماتحت لے لیا گیا۔ یہ اجتماعی رقبہ پنجاب کی مجموعی کاشت کا ۱/۴ حصہ تھا۔

صوبہ متوسط میں اجتماعِ مزرعات کا قانون (Consolidation of holding Act) ۱۹۲۸ء

میں پاس ہوا تھا۔ اس کی رو سے اگر نصف تعداد مویشی زمین کے مالکوں کی اپنی زمین کا ۱/۴ حصہ دینا پسند کریں تو اس اسکیم کو عملی جامہ پہنایا جاسکتا تھا۔ ۱۹۲۹ء میں اجتماعی مزرعہ کی زمین ۸۹۲۰۰۰ ایکڑ تھی۔ گاؤں والے اس کا پورا صرفہ برداشت کرتے تھے۔

صوبہ متحدہ میں اجتماعِ مزرعات کے سلسلے میں غیر معمولی ترقی ہوئی، وہاں کا طریقہ کار پنجاب سے مختلف

نہ تھا۔ اس صوبہ میں جو کچھ کیا گیا اپنے طور سے کیا گیا۔ حکومت کی طرف سے کوئی قانون اس مقصد کے لئے



نہیں بنایا گیا۔ ۱۹۲۸ء میں قریباً ایک سو انجنیں اجتماع مزرعات کی غرض سے قائم ہوئیں۔ اجتماعی رقبہ بنانے میں سب سے زیادہ دلچسپی کا اظہار اس وسیع خطہ میں کیا گیا جو ٹوبہ ویل کے ذریعہ سے سیراب کیا جاتا ہے اور گندم گئے اور دوسری اہم فصلوں کی وہاں کاشت ہوتی ہے۔

ریاست ہرودہ میں کاشت کا اجتماعی رقبہ بنانے کا کام ۱۹۲۱ء سے شروع ہوا۔ ۱۹۲۵ء سے اس کی طرف خاص توجہ مبذول کی گئی۔ یہ طریقہ برابر ترقی پذیر رہا۔ ۱۹۳۸ء میں ۴۸۰۰۰ ایکڑ رقبہ اجتماعی کاشت کی شکل میں وہاں موجود تھا۔

اجتماع مزرعات کی اسکیم اب بے حد مقبول ہو رہی ہے۔ یہ اس کے امید افزا مستقبل کی نشانی ہے۔ اس وقت بہت سے دوسرے صوبوں اور ریاستوں میں اس سے علمی دلچسپی لی جا رہی ہے اور خاص طور سے ان رقبوں میں جہاں کوئی بڑی نہر پائی جاتی ہے، بہت سے عملی اقدامات کئے گئے ہیں، زراعتی ارتقا کی اس سب سے وسیع خلیج کو پاٹنے کی یہ کوششیں نہایت قابل قدر ہیں۔ اگرچہ ابھی بہت کچھ کرنے کو باقی ہے۔

اصلاح اراضی اور کھاد | ہندوستان کے ان حصوں میں جہاں بارش ناکافی ہوتی ہے زراعت کے جدید اصول عمل میں لانے کے لئے اسکیمیں بنائی گئیں۔ ریسرچ کونسل نے چار اسکیمیں مدراس، بمبئی، ریاست حیدرآباد دکن اور پنجاب کے لئے بنائیں۔ ہر اسکیم کا مطلق نظر زراعت کے جدید اصول عمل میں لانا تھا۔ ضمنی طور سے فصل کوئی سے بچانے کی ترکیبیں، خشک سالی سے مقابلہ کرنے کی تدبیریں اور کم مدت میں پیدا ہونے والی اقسام کی کاشت کرنے اور کھاڈ ڈالنے کے مناسب طریقے اور دوسرے ضروری عناصر بھی شامل تھے، عضویاتی مطالعہ (Physiological Studies) اور زمین کی طبعی حالت کا جائزہ یہ اسکیم کا بہت اہم جزو تھا۔ بمبئی میں یوں تو کام ۱۹۲۲ء سے شروع تھا لیکن جب تک ریسرچ کونسل نے مالی امداد دیکر موزوں اور تجربی کاشت دو غیر بارانی (Dry farming) علاقوں میں نہیں کرائی۔ اس وقت تک وہاں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی تھی۔ ۱۹۳۳ء میں بمبئی کے غیر بارانی زمانہ میں بوئی ہوئی فصلوں کی پیداوار میں نمایاں اضافہ



ہوا۔ اور ۲۳۔۷۰ انچ کی بارش سے باجرہ کی پیداوار کا اوسط ۷ برس میں ۱۲۶۰ پونڈ فی ایکڑ ہو گیا۔ اس کے مقابلہ میں دیسی طریقہ کاشت سے اس کی پیداوار کا اوسط ۷۴۱ پونڈ سے آگے نہ بڑھ سکا تھا۔ مہنتی کی اسکیم کے لائحہ عمل میں پانی کو قابو میں رکھنے کے لئے مینڈھیں (Low ridges) بنانا۔ سال میں ایک دفعہ گہرا ہل چلانا، نمی کو جذب کرنے والی فصلوں کو بونا، دور دور سو راخ کر کے بیج ڈالنا اور چند بیجوں کو ایک ساتھ بونا، یہ عناصر خاص طور سے داخل تھے۔ اس طریق عمل پر اب وہاں ایک ہزار ایکڑ سے زیادہ زمین میں کاشت کی جا رہی ہے، سلسلہ سے زمین کا سائنٹیفک طریقہ سے مطالعہ اور فصلوں کو جدید اصول سے کاشت کرنے کا رواج بھی بہت بڑھ گیا ہے جس کے بہترین نتائج اس وقت ظاہر ہو رہے ہیں، وہاں زمین کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کا دار و مدار بارش پر ہے اور وہاں آبپاشی کے ذریعہ پانی پہنچانا ناممکن ہے اس لئے یہاں بارش کے نہایت قلیل پانی کا تحفظ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور پیداوار کی زیادتی اسی کی حفاظت میں مضمر ہے۔ دوسرے مقامات پر بھی اسی نہج پر کام کیا گیا۔ اور ایک مقام کے تمام آزمودہ طریقوں سے دوسرے مستقر کو باخبر کرنے، تفصیلی نتائج کے بارے میں تبادلہ خیالات اور ارتقا کی تدبیروں پر غور و خوض کرنے کے لئے متحدہ کانفرنسوں کا خاص طور سے انتظام کیا گیا۔

زمین کی آبپاشی کی طرف پچھلے دنوں میں بہت کافی توجہ کی گئی۔ اس سلسلہ میں پنجاب کے زراعتی تحقیقات کے مستقر نے سب سے زیادہ کام کیا۔ یہاں القمی کے تدارک اور القمی زدہ زمینوں کو کارآمد بنانے کے طریقوں پر باقاعدہ اجتماعی مطالعہ کیا گیا اور اس قسم کی زمینوں کے لئے نہایت مفید معلومات بہم پہنچائیں۔ سندھ میں القمی کا جائزہ لائڈبرج نہروں (Lloyd Barrage - Canals) کی تعمیر کے ساتھ ساتھ لیا گیا تھا۔ اکثر صوبوں میں نہر کے علاقوں میں پانی کی حفاظت کی تدبیریں کی گئیں اور زراعتی اور آبپاشی دونوں محکموں نے مزید کفایت شعاری سے پانی صرف



کرنے کے مسئلہ پر غور و فکر کیا۔

اندرس تحقیقاتی ادارہ نے جسے ۱۹۲۳ء سے ”انڈین سینٹرل کاٹن کمیٹی“ اور صوبہ متوسط اور راجپوتانہ کی ریاستوں (جن کی تعداد اب ۲۷ ہے) کی طرف سے مالی امداد ملتی ہے۔ مالوہ کی سیاہ مٹی کے بہتر بنانے اور ان طبعی حالات کو سازگار بنانے میں جو موسم باراں میں اچھی فصلیں ہونے میں حائل تھے حد درجہ کام کیا ہے۔ اندور کا مرکب کھاد بنانے کا طریقہ اب ہمہ گیر ہے اور اس پاس کی ریاستوں کو قرب کی وجہ سے عملی مظاہروں کے لئے بہت اچھا ماحول مل گیا ہے ان عملی مظاہروں کا ریکارڈ دیکھنے سے معلوم ہوا کہ مرکب کھاد بنانے اور گوبر کے تحفظ اور اسے بہتر طریقے سے استعمال کرنے کی طرف برابر توجہ کی جا رہی ہے۔ مصنوعی کھادیں ابھی تک ایک محدود مقدار میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اس وقت امونیم سلفیٹ (*Ammonium Sulphate*)  $\frac{1}{2}$  قریب قریب ستر ہزار ٹن سالانہ استعمال کی جاتی ہے اور دوسری مصنوعی کھادیں تقریباً ۲ ہزار ٹن صرف میں لائی جاتی ہیں دوسری طرف سبزی کی کھاد (*Green manuring*) اور سڑی کھلی کا استعمال، خصوصاً گنے کے کھیتوں میں بہت بڑھ گیا ہے۔

نئی دہلی کے تحقیقاتی ادارہ (پوساکالج) میں زمین کی طبعی حالت کا مختلف پہلوؤں کا مطالعہ کیا جا رہا ہے اور ہندوستان کا ایک ایسا نقشہ بنانا جس میں ہندوستان کی اراضی کی مختلف حیثیتیں نمایاں کی جائیں، اس کے لائحہ عمل کا نہایت اہم عنصر ہے۔

ع۔ ص



# ادبیت

## صبح کر بلا

از جناب صبا صاحب مہراوی فاضل ادب

خالق الاصباح نے قائم کیا پھر اک نظام  
ہر سحر کو دے کے بھیجا اک پیام سرخوشی  
ہر سحر آئی سکوں کی لہر دوڑاتی ہوئی  
ہر سحر کی گود میں تھا مسکراتا آفتاب  
ہر سحر لیتی ہوئی آئی نئی انگڑائیاں  
ہر سحر کو دیکھ کر غنچے کھلے کلیاں ہنسیں  
ہر سحر کے خیر مقدم اور آمد کے لئے  
ہر سحر نے اہل عالم کو دیا نور حیات

ہو چکی جب بزم ہستی میں نمودِ صبح و شام  
صبح کے پردے میں نکلی مسکراتی زندگی  
جھومتی ہنستی ہنسائی نور پھیلاتی ہوئی  
مسکراتا آفتاب اور جگمگاتا آفتاب  
لوٹنے والوں نے لوٹیں خوب ہی رعائیاں  
باغ ہمکے پھول نکھرے کھیتیاں پھولیں پھلیں  
چہچہے کرتے ہوئے طائر ہواؤں میں اڑے  
ہر سحر سے جگمگا اٹھی بساطِ کائنات

اک سحر ایسی بھی لیکن قسمتِ عالم میں تھی

جس کی ہر کروٹ ملوث ظلمتِ ماتم میں تھی

وہ سحر اندھی سحر بے نور و بے جلوہ سحر  
وہ سحر غمگین سحر پردہ و پردہ ماتم سحر  
وہ سحر ڈرتی لرزتی کانپتی مضطر سحر  
وہ سحر نکلی گریباں چاک گھبراتی ہوئی

پسکی پسکی سانولی بے حسن بے رتبہ سحر  
غمزدہ روتی رُللاتی صورتِ شبنم سحر  
بے مقام و بے وطن غربت زدہ بے مدد سحر  
کپکپاتی تھر تھراتی اور شر ماتی ہوئی



منتشر نظریں پریشاں ہوش اور صورت اُداس  
چاک دامن خاک بر سر، خون آلودہ نگاہ  
سر بریدہ خونفشاں خونبار سوج درکنار  
ہر ادا ظلمت فشاں، ظلمت نشان ظلمت اثر  
جسم پر پہنے ہوئے پیراہن جنگِ فساد  
وہ سحر جھانے آئی گلشن زہر کے پھول  
حسرتوں کا خون سر پر رخ پر گردِ بیم و یاس  
بہر نفس بے ضبط و بے آئین ہر صورت تباہ  
بے کفن، بے روح، بے جاں یک نعلش بے مزار  
بھیس میں تھی صبح کے محروم جلووں سے مگر  
شورش و شر کا گریباں دامن بغض و عناد  
خاک میں جس نے ملائے دامن زہر کے پھول

اک روائے باتمی ہر سو فلک پر چھا گئی

شام کے میدان میں صبح قیامت آگئی

کائناتِ شب پہ پہلے تو پڑی گردِ زوال  
پھر افق سے باہر آیا سر خمیدہ آفتاب  
ہر کرن چمن چمن کے دامنِ نظریں یوں چھپی  
جھپٹے میں ہو گیا بارِ نظر آپ رواں  
طائروں کے چہچہے پھیلے فضا اندر فضا  
ہر طرف آئے نظریوں نخل رنگیں منتشر  
جھپٹے میں اک طرف کچھ دھندلے خیموں کے نشان  
اک طرف ڈیرے قناتیں شامیانے بحساب  
اک طرف محو عبادت اک گروہ مختصر  
اک طرف محو شرارت دشمنانِ نابکار  
اک طرف نینے سناہیں تیر اور تیغوں کی بار  
چاند بھیکا پڑ گیا اور ہو گئے تارے بڑھال  
جیسے کانے کا پیالہ جیسے پڑ مردہ گلاب  
جیسے تیروں کی سناں ہو جیسے نیروں کی انی  
ڈبڈباتی آنکھ میں ہوں جیسے کچھ آنسو عیاں  
مرثیہ خواں جیسے کوئی پڑھ رہا ہو مرثیہ  
راہ بھولا قافلہ جیسے کوئی محو سفر  
کچھ گبولے جیسے جائیں اڑ کے سوئے آسمان  
آ رہے ہوں دیو جیسے ڈال کر منہ پر نقاب  
چاند کے ہمراہ تارے جیسے ہنگامِ سحر  
بھیر پڑیوں کے غول جیسے، جیسے چیتوں کی قضا  
دشت میں ہوں جس طرح دامنِ خاروں کے جھاڑ



اک طرف خاورِ رُخاں گلشنِ ختمی آب جیسے ظلمت میں ستارے جیسی کانٹوں میں گلاب  
 اک طرف گنتی کے پیدل لاکھوں گھوڑی اک طرف قدسیوں کے سامنے ہوں دیو جیسے صف بصف  
 اس سحر نے زندگی کا رخ بدل ڈالا تمام ہو گیا زیرِ وزیرِ حق اور باطل کا نظام  
 ملتِ کبریٰ کا ایوان اس نے سونا کر دیا  
 اس سحر نے بزمِ عالم میں اندھیرا کر دیا

## قندپاری

از جناب آلم صاحب مظفر نگری

آں سلک لالی کہ بداماں بفروشم حاشا بقمیس تو صدارزاں بفروشم  
 حائل نشود گر اثرِ فطرت بلبس دردشت چنوں فصل بہاراں بفروشم  
 زہار بہ سنبل ندیم از چین عشق بوئے کہ بگیسویں پریشاں بفروشم  
 ترسم کہ مذاق تیشم فاش نہ گردد ہر گاہ کہ سرمایہ ہجراں بفروشم  
 قاتل خلش درد اگر در صلہ دارد ہرزخم محبت بہ نمکداں بفروشم  
 بلقیس من آمد دل خوش کام جلو سے برخیز کہ تا ملک سلیمان بفروشم  
 اے کاش کند رحمت عام تو پذیرا اے کاش کہ من دفتر عصیاں بفروشم

ہشیارِ الم تا بہ جہنم شبِ ہجراں  
 یک شعلہ آہ شرراشتاں بفروشم



# غزل

(از جناب خورشید الاسلام صاحب بی۔ اے (علیگ)

تیری دنیا میں اجنبی ہوں میں      اپنی دنیا بنا رہا ہوں میں  
 عقل سے کر رہا ہوں سرگوشی      دل کے برہم پہ گارہا ہوں میں  
 میری آنکھیں نظر سے ہیں محروم      تیری محفل سے جا رہا ہوں میں  
 گر رہا ہوں تو اٹھ رہا ہوں میں      کھو رہا ہوں تو پا رہا ہوں میں  
 خاک سے روز روز اٹھتے ہیں      بت کرے کب سے ڈھارہا ہوں میں  
 ہے ستم یاد آئے جاتی ہے      جو کہانی بھلا رہا ہوں میں  
 عام قدروں کا اعتبار گیا      اور سانچے بنا رہا ہوں میں  
 ایک مدت سے عقل کو اپنی      رقصِ عریاں سکھا رہا ہوں میں  
 دل کو دل سے خریدنے والے!      تیرے نزدیک آ رہا ہوں میں  
 میرے دل میں سمارہا ہے کون؟      کس کے دل میں سمارہا ہوں میں

اے مرے پاس اور مجھ سے دور!

تجھ کو کب سے بٹا رہا ہوں میں؟



## تبصرے

سیرت سید احمد شہید | از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تقطیع متوسطہ ضخامت ۴۴۲ صفحات علاوہ مقدمہ و سوانح  
کے کاغذ اور کتابت و طباعت بہتر قیمت کا رہتہ ۱۔ معین الدین صاحب نمبر ۳۷ گوٹن روڈ لکھنؤ۔

مغلیہ سلطنت کے فرمانروا اکبر اعظم کے عہد میں اسلام کو جو صدرِ عظیم ہنپا تھا حضرت مجدد الف ثانی کے دستِ تجدید و اصلاح نے اس کی تلافی اس طرح کر دی کہ سلطنتِ ہند کے تخت پر شاہجہاں اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر نظر آئے جو اپنی اسلامی سیرت و کیر کڑ کے لحاظ سے اکبر کی بالکل ضد اور جہانگیر سے بدرجہا بہتر تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام مذہبی اور سیاسی دونوں حیثیتوں سے پھر ہندوستان میں مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن عالمگیر کو اپنا کوئی صحیح جانشین نہیں مل سکا اس لئے اس کی وفات کے بعد ہی سلطنت میں زوال شروع ہو گیا اور آخر کار اٹھارہویں صدی کے آخر میں اس کا ظہور اس طرح ہوا کہ سیاسی طاقت کے زوال کے ساتھ ساتھ مذہبی، اخلاقی، معاشرتی ہر حیثیت سے مسلمانوں پر نہایت تباہ کن انحطاط چھایا ہوا تھا عقائد و اعمال کے لحاظ سے اسلام کی اصلی شکل و صورت پر غلط اوہام و رسوم کا ایسا گرد و غبار پڑا ہوا تھا کہ صورت کا پہچانا دشوار تھا۔ مولانا نذیر احمد دہلوی نے توبۃ النصوح میں دہلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ بلکہ اس سے زیادہ برا حال تمام ہندوستان کی اسلامی آبادی تھا۔ اس صورتِ حال کی اصلاح اور دینِ قیم کی تجدید کے لئے خدا نے اپنی سنت کے مطابق ایک جماعت پیدا کی جس کا مقصد اولین ہندوستان میں اسلامی انقلاب برپا کرنا تھا۔ ہمارے خیال میں خلافتِ راشدہ کے اختتام کے بعد مسلمان مجاہدوں کی یہ پہلی جماعت تھی جو بے سروسامانی اور خرقة پوشی کے باوصف باطل کی مختلف قوتوں سے نبرد آزما ہونے کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی اور جس کا مقصد خالصتہً لوجہ اللہ ہندوستان میں خلافتِ راشدہ کے منہاج پر حکومت کا قیام تھا۔ اس جماعت کو یقین تھا کہ مسلمانوں کی تمام بدعقیدگیوں اور عملی خرابیوں کا اصل سرچشمہ



ان کا صحیح طرز کی اسلامی حکومت سے محروم ہو جانا ہے۔ اس لئے درس و تدریس، خانقاہ نشینی، وعظ و تذکیر اور تصنیف و تالیف، ارشاد و ہدایت کے ان تمام مختلف طریقوں کو نظر انداز کر کے اس نے اپنی تمام توجہ جہاد بالسیف پر ہی مرکوز رکھی۔ اس جماعت مجاہدین کے سرخیل و سرگروہ حضرت مولانا سید احمد شہید بریلوی تھے۔

حضرت سید صاحب کے حالات و سوانح میں یوں تو اردو اور فارسی میں چھوٹے بڑے کئی ایک رسالے موجود ہیں۔ لیکن چونکہ وہ سب قدیم طرز پر لکھے ہوئے ہیں اس لئے ان میں کرامات وغیرہ کا ذکر تو تفصیل سے ملیگا، لیکن اس جماعت کے جہاد اور اس کی حقیقت اور روح سے پوری واقفیت نہیں ہوتی۔ مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی نے اس کمی کو پورا کرنے کے لئے ہی زیر تبصرہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۳۷۷ھ میں چھپا تھا اور برہان میں اسی زمانہ میں اس پر تبصرہ ہو گیا تھا۔ اب مزید معلومات اور حوالوں کے اضافہ کے ساتھ یہ دوسرا ایڈیشن چھپا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فن سیرت نگاری کے اعتبار سے سیرت سید احمد شہید وقت کی کامیاب تصنیف ہے۔ اس میں حضرت سید صاحب کے خاندانی حالات، عام سوانح و سیرت، دینی اور اصلاحی مجاہدات اور پھر آپ کے جہاد اور تجدیدی کارناموں کا ذکر نہایت تفصیل اور مستند مآخذ کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ آخر میں آپ کے خلق اور متوسلین کا تذکرہ ہے۔ شروع میں پس منظر کے طور پر اس عہد کی دنیا و اسلام خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں کی دینی و سیاسی حالت کا مختصر بیان ہے جس کے پڑنے سے ایک مجدد کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے۔ زبان شگفتہ اور مؤثر ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے صمیمی افادہ کے ساتھ دینی اور اسلامی بصیرت بھی پیدا ہوگی اور ایمان تازہ ہو جائیگا۔

**شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک** | از حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی نقطیغ خورشید امت ۱۴۱۷ھ صفحات ۱۲۰  
کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت مجلد ۱۴۱۷ھ اول عرثیہ، کتاب خانہ پنجاب لاہور

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی عہد حاضر کے نامور مفکر اور مجاہد اسلام ہیں۔ آپ نے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کی تصنیفات اور ان کے مخصوص علم کلام کا بہت عمیق اور محققانہ مطالعہ کیا ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے ایک عالمگیر اسلامی انقلاب برپا کرنے کے لئے ایک جماعت "جمیعت مرکزیہ" کے نام سے بنائی جس کی



شاخیں لک میں پھیلیں اور اس طرح ”حزب ولی اللہ“ ایک مسلم پارٹی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس پارٹی نے حکومتِ موقتہ .. (Provisional Government) بنائی لیکن ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۲۶ھ (۶ مئی ۱۸۸۴ء بروز جمعہ) بالا کوٹ کے معرکہ شہادت میں اس کا خاتمہ ہو گیا۔ اب مولانا کا ارادہ اسی ”حزب امام ولی اللہ“ کی پوری تاریخِ قلبند کرنے کا ہے، زیر تبصرہ کتاب جو دراصل ایک ناتمام سا مقالہ ہے اسی کتاب کا پیش لفظ یا تمہید ہے۔ اس تمہید میں مولانا نے یہ بتایا ہے کہ حضرت شاہ صاحب اپنے عہد کے افسوسناک اور اسلام کے لئے حد درجہ تباہ کن حالات سے کس طرح متاثر ہوئے اور پھر آپ نے ان کی اصلاح کے لئے کیا علمی اور عملی پروگرام بنایا۔ حضرت شاہ صاحب کی تحریک آپ کی وفات کے بعد بھی مختلف صورتوں میں جلوہ گر رہی یہاں تک کہ حضرت شیخ الہند اسی انقلابی تحریک کے ہیرو تھے۔ مولانا کا یہ مظلہ نہایت مجمل تھا۔ اس لئے آپ کے ایک ارادتمند مولوی نور الحق اور ٹیل کالج لاہور نے اس کو سبقاً سبقاً آپ سے پڑھا اور مولانا کی تشریحات کی روشنی میں اس پر تشریحی نوٹ بھی لکھتے رہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی متن اور شرح دونوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی غالباً پہلے مفکرِ اسلام ہیں جنہوں نے اپنے زمانہ کے سیاسی، اقتصادی اور دینی و روحانی حالات کی تباہی کو محسوس کیا اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی شرح اس طرح بیان کی جس سے اسلامی قانون کا عالمگیر ہونا اور دنیا کے تمام امراضِ مادی و روحانی کا کامیاب علاج ہونا روز روشن کی طرح واضح ہو جائے۔ سوشلزم کا بانی کارل مارکس حضرت شاہ صاحب کا ہی ہم عصر تھا اور اور اس نے بھی شاہ صاحب کی ہی طرح دنیائے مصائب کا ایک حل سوچا تھا اس کو خوش قسمتی سے ایک حکمران اور طاقتور جماعت مل گئی جس نے اس کے فلسفہ کو دنیا کے سامنے صحیفہ آسمانی کی حیثیت سے پیش کیا اور چونکہ حکومت کی طاقت اس فلسفہ کی پس پشت تھی اس لئے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج مشرق و مغرب میں اس کا چہرہ ہے اور کروڑوں انسان اس فلسفہ کے احترامِ بقا کے لئے اپنی جانوں کی بازی لگائے ہوئے ہیں لیکن اس کے برعکس حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اپنے فلسفہ کے ذریعہ ہندوستان میں اسلامی انقلاب پیدا کرنے میں اس لئے ناکامیاب رہے کہ ان کے فلسفہ کو ماننے والے خود اپنی کوئی حکومت قائم نہیں کر سکے۔



مولانا عبید اللہ صاحب سندھی اس فلسفہ کے امام ہیں اور انھوں نے عالمگیر اقتصادی کشمکش اور بے چینی کا مطالعہ بھی بہت قریب سے کیا ہے اور برسوں تک اس ملک میں رہے ہیں، جہاں شاہ صاحب کے معاصر کارل مارکس کے فلسفہ کا عملی تجربہ کیا جا رہا ہے۔ اس بنا پر لا محالہ مولانا چاہتے ہیں کہ کارل مارکس کے مقابلہ میں شاہ صاحب کا فلسفہ بروئے کار لایا جائے اور اسی ولی الہی فلسفہ پر ایک عظیم الشان ”انٹرنیشنل حکومت“ کی بنیاد رکھی جائے اور یہی وجہ ہے کہ جب مولانا جدید طبقہ کو مخاطب کر کے فلسفہ ولی الہی کی تشریح کرتے ہیں تو انھیں وقت کی جدید زبان میں ہی بولنا پڑتا ہے اور وہ تمام اصطلاحات استعمال کرنی پڑتی ہیں جو سبکدھار کی سیاسی اور معاشی دنیا میں رائج اور زبان زدِ عام و خاص ہیں۔ بعض حقیقت نا فہم لوگ سمجھتے ہیں کہ مولانا اسلامی تعلیمات کو خواہ مخواہ توڑ مروڑ کر مغربی افکار و آراء پر منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ ”عبار اتنا مشتی و حسدک واحد“ کے مطابق حقیقت ایک ہی ہے خواہ اس کے لئے عنوان کوئی ہی اختیار کیا جائے۔ یہ پورا مقالہ مولانا کی عمیق دینی اور سیاسی بصیرت اور منظم و مرتب فکر کا مرقع ہے۔ لیکن کتاب کے ص ۱۰۵ پر مولوی نور الحق صاحب کا یہ جملہ ”ہماری رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اساساً صحیح تھا“ دیکھ کر ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ حد درجہ افسوس بھی ہوا، معلوم نہیں اکبر کے اس کام میں مشرکہ عورتوں سے خود اپنی اور ہزاروں کی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الہی سے متعلق ملا عبد القادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس سے صرف نظر کر لی جائے تب بھی خود حضرت مجدد صاحب کے مکتوبات اور ابوالفضل کے رقعات سے اس دین کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی ہیں ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو اساساً صحیح کہنا تو کجا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں۔ اگر اس جملہ کا انتساب مولانا کی طرف صحیح ہے تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی مخلص اور ذہین و طباع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی ”ماوراءِ عقل“ باتیں ہیں جنہوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت کا قائد نہیں بننے دیا۔ اور مسلمانان ہند اجتماعی حیثیت سے مولانا کے شمع افکار سے اپنے ظلمت خانہ قلب و دماغ کو روشن کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔



# جلد دوم بُرْهَان شمارہ (۲)

محرم الحرام ۱۳۶۲ھ مطابق فروری ۱۹۴۳ء

## فہرست مضامین

۸۲	مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی	۱۔ نظرات
۸۵	مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی	۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت
۱۰۳	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۳۔ امام طحاوی
۱۲۵	مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند	۴۔ اصول دعوت اسلام
		۵۔ تلخیص و ترجمہ۔
۱۴۵	ع۔ ص	ترکی ۱۹۴۲ء سے
		۶۔ ادبیات۔
۱۴۱	جواب بشیر ساجد صاحب	۱۔ دور سے آیتوالے
۱۵۳	جواب منظر صاحب	غزل
۱۵۴	جواب شعیب حزیں صاحب	التجا
۱۵۵	م۔ ح	۷۔ تبصرے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# نَظَرَات

غور کیجئے دنیا کے تمام مسلمانوں میں رنگ و نسل اور ملک و وطن کے اختلافات کے باوجود وہ کونسا رشتہ اتھا  
 ویکھتی ہے جس کے باعث چین کا ایک سفید فام مسلمان افریقہ کے ایک حبشی کلمہ گو کو اپنا بھائی بلکہ اس سے بھی زیادہ  
 عزیز سمجھتا ہے۔ خون اور نسل کے جتنے رشتے ہیں ان کو اسلام کی خاطر نظر انداز کیا جاسکتا ہے لیکن عالمگیر اخوت کا  
 تعلق کبھی اور کسی حالت میں نہیں بھلایا جاسکتا ہے۔ اصحابِ خبر کو علم ہے کہ غزوہ بدر میں اسلام کے خلیفہ اول حضرت  
 ابوبکر صدیقؓ ایک طرف تھے اور ان کے صاحبزادہ عبدالرحمن بن ابی بکر جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے کافروں  
 کی طرف سے لڑ رہے تھے، جنگ کے ختم ہونے کے بعد بیٹے نے باپ سے کہا ”دورانِ جنگ میں آپ ایک مرتبہ  
 میرے تیر کی زد پر آ گئے تھے۔ اگر میں چاہتا تو آپ کو نشانہ بنا سکتا تھا لیکن آپ کے باپ ہونے کا خیال آ گیا اس لئے  
 تیر نہیں چلایا“ بوڑھے باپ کی حرمت اور دلیری دیکھئے بیٹے سے فرماتے ہیں ”لیکن اے عبدالرحمن! اگر تو بحالتِ جنگ  
 میرے تیر کی زد میں آ جاتا تو میں تجھ کو نہ چھوڑتا۔ یہاں تو خیر! معاملہ یہیں تک محدود رہا۔ اسی غزوہ میں مشہور صحابی حضرت  
 عبیدہ بن ابی جراح نے تو اپنے باپ کو قتل ہی کر ڈالا تھا جو مشرکین کے ساتھ ہو کر اسلام کے خلاف نبرد آزما کر رہا تھا

واقعات ایک دو نہیں بشمار ہیں جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مسلمانوں نے قسم قسم کی بد اعمالیوں  
 کے باوجود اس رشتہ کا برابر احترام ملحوظ رکھا ہے اور دراصل یہی ایک رشتہ تھا جو ان کی شیرازہ بندی اور ان کو  
 ایک مرکز پر جمع کرنے کا محرک اور سبب ہو سکتا تھا۔ انیسویں صدی میں سید جمال الدین افغانی مرحوم اور ان کے ساتھی  
 ”پن اسلام ازم“ جو عالمگیر تحریک لیکر کھڑے ہوئے تھے اس کی بنیاد مسلمانانِ عالم کا یہی ایک رشتہ



اخوت و برادری تھا۔ بد قسمتی سے یہ تحریک کسی موثر شکل میں کامیاب نہیں ہو سکی لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ اب یا آئندہ جب کبھی مسلمان بیدار ہوں گے اور وہ دنیا میں ایک عظیم الشان سیاسی طاقت کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کریں گے تو انہیں سب سے پہلے اپنے اسی تعلق کو زندہ کرنا اور اسلامی اخوت کی اسی بنیاد پر اپنی جدوجہد کی عمارت کو قائم کرنا ہوگا۔

مغربی طرز فکر نے جہاں مسلمانوں کی ملی و قومی روایات پر بعض اورتباہ کن اثرات ڈلے ہیں ان میں غالباً سب سے زیادہ ہلک اور تباہ کن اثر یہ ہے کہ ہر ملک کے مسلمان اپنے مسائل پر خالص ملکی اور وطنی نقطہ نظر سے غور و فکر کرنے لگے ہیں اور اس وقت وہ اس حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ان کی بقا اور زندگی کا راز عرب۔ افغان۔ ایران اور ترک ہو کر زندہ رہنے میں نہیں بلکہ صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ایک عالمگیر اسلامی برادری کا فرد ہے اور اس کی اجتماعی زندگی کے حدود کسی خاص ملک یا ولایت تک محدود نہیں ہیں۔

چند روز سے ترکی کے اخبار نویسوں کا ایک وفد ہندوستان میں گھوم رہا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی دیرینہ روایات کے مطابق اس وفد کا ہر جگہ خاطر خواہ خیر مقدم اور تعظیم و تکریم کا معاملہ کیا۔ لیکن سخت افسوس ہے کہ اخبارات کے ذریعہ وفد کی مختلف تقریروں کے جو اقتباسات ہماری نظر سے گزرے ہیں وہ حد درجہ دل شکن اور افسوسناک ہیں۔ اس وفد نے کئی تقریروں میں اس بات کو دہرایا ہے کہ ”عالمگیر اسلامی اخوت محض ایک خواب ہے اور ترکی نے بیش از بیش قربانیوں کے بعد جو چیز حاصل کی ہے وہ صرف اسی وقت باقی رہ سکتی ہے جبکہ ترکی ”نیشنلزم“ پر عمل پیرا ہے۔ اس نقطہ پر زور دیتے ہوئے صدر وفد سے جب پوچھا گیا کہ آپ پہلے مسلمان ہیں یا ترک ”توانہوں نے جواب دیا ”میں پہلے ترک ہوں“۔ بہت ممکن ہے بعض خوش عقیدہ مسلمانوں کے لئے ترکی کے ذمہ دار اخبار نویسوں کی زبان سے اس قسم کی باتیں تعجب اور حیرت کا باعث ہوں



لیکن جس شخص نے سٹکٹ ۱۹۲۴ء میں الغائے خلافت کے بعد سے اب تک ترکی کے حالات کا جائزہ لیا ہے اور نہ صرف ترکی کا بلکہ عربی ممالک اور ایران و افغانستان کے حالات کو بھی دیکھا ہے وہ جانتا ہے کہ اس وفد کی زبان سے یہ باتیں غیر متوقع نہیں جو چیزیں سال سے ان کے رگ و ریشہ میں سرایت کر چکی ہیں ہندوستان پہنچ کر وہ کس طرح اس کا اخفا کر سکتے یا اس کے خلاف کوئی بیان دے سکتے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانان ہند غلام ہیں اور ترک آزاد۔ اس لئے ایک غلام اپنے آزاد بھائی کے کسی قول و فعل پر کوئی نکتہ چینی بھی کرے تو اس کی کیا وقعت ہو سکتی ہے۔ تاہم ہم اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ترکی نے "نیشنلزم" کا نظریہ یورپ کی تقلید میں ہی اختیار کیا تھا۔ لیکن کیا اسے معلوم نہیں کہ اب یہی نظریہ اس کے لئے پیغام موت ثابت ہو رہا ہے اور وہاں کے مفکرین و مدیرین اب علانیہ "نیشنلزم" کو انسانی سوسائٹی کے لئے ایک شدید لعنت بتا کر اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ اگر دنیا کو پرامن زندگی بسر کرنا ہے تو اس کی صورت بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ رنگ و نسل کے تمام امتیازات یکفہم اٹھا دیے جائیں اور تمام انسان ایک عالمگیر برادری کے افراد کی حیثیت سے زندگی بسر کریں۔

ہماری دعا ہے کہ ترکی نگاہ بد سے محفوظ رہے لیکن خدا نخواستہ اگر کبھی کوئی ایسا وقت آیا جبکہ ترکی کو جنگ میں شریک ہونا پڑا تو اس وقت اسے اپنی غلطی محسوس ہوگی اور وہ سمجھگی کہ عالم اسلام سے تعلق منقطع کر کے اپنے عقیدہ نیشنلزم پر جبار سہاندہی اعتبار سے نہیں بلکہ خود سیاسی حیثیت سے بھی کس درجہ مہلک اور خطرناک تھا۔



# قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۸)

از جناب مولانا محمد بر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

اب ہم ان تنقیحات کے بعد حدیث مذکور کی دوسری شرح لکھتے ہیں۔

(۳۲) ابو عبیدہ اور ابن عطیہ کی رائے یہ ہے کہ سب سے مراد تمام عرب کے لغات سب سے صاحب

قاموس اور ابن اثیر کی رائے بھی یہی ہے تیسرا قول یہ ہے کہ تمام عرب کے لغات مراد نہیں بلکہ صرف قبیلہ مضر کے قبائل سب سے لغات مراد ہیں۔ یعنی قریش۔ کنانہ۔ اسد۔ ہذیل۔ تیم۔ جہنہ۔ قیس۔

اس شرح پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر سب سے مراد عرب کے لغات سب سے یا خاص سفر کے لغات سب سے

ہوں تو پھر قرآن کریم کے لغت قریش پر نازل ہونے کا کیا مطلب ہوگا۔ اس تقدیر پر بظاہر انزل القرآن علی لغۃ العرب یا لغۃ مضر ہونا چاہئے حالانکہ حدیث میں انزل القرآن علی لغۃ قریش وارد ہے۔

قاضی ابن الطیب اور ابن عبد البر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انزل القرآن علی لغۃ قریش کا یہ مطلب

نہیں ہے کہ تمام قرآن صرف لغت قریش پر اترا تھا۔ اگر حقیقت یہ ہوتی تو پھر قرآن کریم میں انا انزلناہ قرآن عربیہ کے

بجائے انا انزلناہ بلغۃ قریش یا بلغۃ مضر ہونا چاہئے تھا۔ لہذا یہ کریم سے صاف ظاہر ہے کہ نزول قرآنی سب

لغات پر ہوا ہے اور لغت قریش کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس لغت کے اثر کا قرآن میں لحاظ رکھا گیا ہے گو اور لغات

بھی خال خال استعمال ہوئے ہیں۔ ابن عطیہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم ہر موقعہ و محل کے مناسب جہاں جو لغت زیادہ



فصح ہوتا ہے وہ اس کو استعمال فرماتا ہے لہذا کبھی ایک معنی کو بجا بارت قرش اور کہیں بلغت حذیل ادا کرتا ہے۔  
 حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں فاطر السموات والارض کا مطلب ہی نہ سمجھا یہاں تک کہ میرے پاس  
 دو اعرابی ایک کنوے کے متعلق جھگڑتے ہوئے آئے اور اس میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ انا فطر تھا۔ یعنی یہ کنواں میں  
 نے کھودا ہے اس وقت میں سمجھا کہ فاطر السموات والارض کے معنی اس لغت کے مطابق مراد لئے گئے ہیں ورنہ او  
 لغات میں فطر بمعنی ابتدا ہے۔ اسی طرح رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ کا مطلب بھی میرے سمجھ میں نہ آیا جب  
 تک کہ میں نے قبیلہ ذی یزن کی ایک لڑکی کو اپنے شوہر سے یہ کہتے نہ سنا تعالٰی افاتحک۔

حافظ ابن حجرؒ ابن قتیبہ دینوری سے سبعة لغات عرب پر نزول کی تشریح نقل کرتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب  
 نہیں ہے کہ ہر کلمہ سات لغات پر نازل ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کسی کلمہ میں دو لغت کی توسیع اور کسی میں تین کی اور  
 زیادہ سے زیادہ سات تک توسیع وارد ہے۔ اگر ہر کلمہ سات احرف پر نازل ہوتا تو انزل القرآن علی سبعة احرف کے  
 بجائے انزل سبعة احرف ہوتا لہذا مراد حدیث یہ ہے کہ مجموع قرآن میں سبعة احرف آئے ہیں نہ یہ کہ ہر کلمہ سبعة احرف پر  
 نازل ہوا ہے۔ ابن عبد البر نے اس قول پر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ اگر سبعة احرف سے مراد سبعة لغات ہوں تو پھر لازم  
 آتا ہے کہ صحابہ کرام میں دائرہ اختلاف صرف وہیں تک محدود رہے جہاں تک کہ لغات کا اختلاف ہو اور جہاں ایک  
 لغت ہو وہاں اختلاف پیدا ہی نہ ہونا چاہئے حالانکہ حضرت عمرؓ و حضرت ہشامؓ کا اختلاف آپؐ بھی ملاحظہ فرما چکے ہیں،  
 باوجودیکہ لغت دونوں کی ایک ہی تھی۔ اسی لئے ابن عبد البر نے اس اعتراض سے متاثر ہو کر پہلا قول اختیار کر لیا ہے  
 جس کی تفصیل آپؐ بھی ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ان ہر دو اقوال میں جمع و توفیق کی ایک صورت نکالی ہے وہ فرماتے ہیں کہ احرف کی  
 شرح وہی رکھی جائے جو اہل شرح میں گزری یعنی معانی متفقہ کا الفاظ مختلفہ سے ادا کرنا مگر ان الفاظ مختلفہ کو سات  
 لغات میں منحصر کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ لغات عرب کچھ سات لغات میں تو محصور ہیں نہیں مگر قرآنی نزول صرف



ان میں سے سات لغات پر ہوا ہے اور توسیع مذکور ان ہی لغات سب سے جائز ہے جو پہلی شرح میں مذکور ہو چکیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس تقریر کے بعد دونوں شرح میں صرف لفظی فرق رہ جاتا ہے مگر جب ذرا غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس تقریر کے بعد بھی نتیجہ کے اعتبار سے دونوں میں کافی فرق ہے۔

ابو عمرو دانی تنبیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص سب سے لغات کرتا ہے اس کے نزدیک احرف سب سے ایک ختم قرآن شریف میں نہیں پائے جاسکتے۔ مثلاً جس شخص کا لغت عتی ہے وہ اسے سارے قرآن شریف میں حتی نہیں پڑھ سکتا اور جس کا مختار حتی ہے وہ اسے کہیں عتی نہیں پڑھ سکتا۔ الغرض جس قبیلہ کا جو لغت ہے وہ سارے قرآن میں اسی کا پابند رہے گا۔ مگر جو احرف کی تفسیر وہ کرتا ہے جو شرح اول میں گذری وہ اقبل کی بجائے علم اور تعال بیک وقت بھی پڑھ سکیگا۔ اور اس لئے اس کے نزدیک لغات سب سے ایک ختم میں پائی جاسکتی ہے لہذا اختلاف پھر بھی باقی ہے۔

(۴) ابن قتیبہ فرماتے ہیں کہ ہم نے نفس کلمہ کے اختلافات پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی سات صورتیں ہو سکتی ہیں ۱۔ حرکت میں تبدیلی ہو صورت اور معنی میں کوئی تبدیلی نہ ہو جیسے ھُنَّ اظھر لکم اور اظھر لکم پہلے راہ پر پیش ہے اور دوسری پر زبر۔

۲۔ حرکت کی تبدیلی ہو اور صورت میں کوئی تبدیلی نہ ہو مگر معنی میں اختلاف ہو جیساکہ رَتَبًا بَا عِد بید اسفاناً اور مَبَا عِد بصیغۃ الماضی۔

۳۔ صورت میں تبدیلی نہ ہو مگر حروف کی تبدیلی کی وجہ سے معنی متغیر ہو جائیں جیسا کہ نَشَزْهَآ اور نَشْرْهَآ اس میں زار اور رار کا فرق ہے اور اس حرف کی تبدیلی کی وجہ سے معنی بھی بدل گئے ہیں۔

۴۔ لفظی تبدیلی ہو جائے مگر معنی کے لحاظ سے کوئی تغیر نہ ہو جیساکہ العہن المنفوش اور کالصوف المنفوش عہن اور صوف میں لفظی فرق ہے مگر معنی دونوں کے ایک ہیں۔

۵۔ صورت اور معنی دونوں متغیر ہو جائیں جیسا کہ طَلِمَ مَنْصُودٌ اور طَلِمَ مَنْصُودٌ۔ لفظ طلع اور طلح میں

لفظی اور معنوی دونوں لحاظ سے فرق ہے۔



۱۔ الفاظ اور حروف کا فرق نہ ہو صرف تقدیم و تاخیر کلمات سے فرق پیدا ہو جائے جیسا کہ وجہ امت  
سکرۃ الموت بالمحیٰ اور سکرۃ المحیٰ بالموت۔

۲۔ کسی کلمہ کے زیادہ و نقصان کی وجہ سے فرق ہو جائے جیسا کہ تسع وتسعون نجات اور نجات منی۔

علامہ قسطلانی بھی یہی فرماتے ہیں کہ سبوح و تعالیٰ سے مراد یہی اختلافات سبوح ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔

ابن الجوزی کا مختار بھی اسی کے قریب ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے ان اختلافات سبوح کے علاوہ کلمہ  
کے طرق اور کلمات اختلاف مراد لیا ہے وہ صحیح نہیں ہے مثلاً ادغام و اظہار، تفخیم و ترقیق، امالہ و اشباع، مد و قصر، تشدید و تخفیف  
تیسرے و تحقیق، کیونکہ ان اختلافات کو احرف کا اختلاف نہیں کہا جاسکتا ہاں صرف صفات ادا کا تنوع کہا جاسکتا ہے  
قاسم بن ثابت کو اس شرح پر یہ اعتراض ہے کہ صورت کے اختلاف کا ثمرہ اس جگہ نکل سکتا ہے جہاں قراۃ  
صحف سے ہوتی ہو مگر جہاں لوگ رسم کتابت سے قطعاً نااہل و رافضی محض ہوں وہاں کلمہ کے صورت کے اختلاف اتفاق  
سے کیا تعلق ہو سکتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسے ماحول میں جو اختلاف بھی ہو سکتا ہے اس کا دائرہ صرف ادائیگی خارج تک  
محدود ہوگا۔ کتابت کے اختلاف و اتفاق سے نہ وہ آشنا تھے نہ اس جہت سے ان میں کوئی اختلاف ہو سکتا تھا لہذا  
صورت کے اختلاف سے جتنی اقسام پیدا ہوتی ہیں وہ یہاں قابل بحث نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ اس اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس بیان سے ابن قتیبہ کے قول کی کوئی تردید نہیں

ہو سکتی کیونکہ یہ اعتراض تو اس وقت معقول ہو سکتا ہے جبکہ اس اختلاف کی بنیاد کتابت پر رکھی جائے کیوں جائز نہیں  
ہے کہ جو اختلافات کہ ان میں باہمی زبانی طور پر رائج تھے ان کو بالاسبق قرار ان سات اختلافات میں منحصر کیا جائے۔ لہذا  
مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں اختلاف کی بنیاد یہ سات وجوہ نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو اختلافات ان میں موجود تھے  
جب ان کو منضبط کیا گیا تو ان سات صورتوں میں منحصر نظر آئے۔ اس انحصار کی وجہ عقلی کچھ نہیں بلکہ محض استقرار ہے  
حضرت شاہ ولی اللہؒ کا مختار بھی مختار ابن قتیبہ کے قریب ہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انھوں نے اس  
اختلاف کو ذرا اور عام کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ اختلاف خواہ نفسی کلمہ کا ہو یا اس کے طرز اور کار کا یہ سب احرف سبوح کے



ما تحت داخل ہیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اتنی تعیم کے بعد پھر عدد سببہ کا کیا مطلب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ جب نفس کلمہ اور طرق ادار کے اختلاف کی یوں بھی سات سات صورتیں ہیں تو اگر ہر دو طریق کا اختلاف مراد لے لیا جائے تو احرف کا اختلاف بجائے سات کے چودہ طریق پر پہنچنا چاہئے مگر ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عدد سببہ یہاں تحدید کے لئے ہے ہی نہیں بلکہ شاہ صاحب کے نزدیک محض تکثیر کے لئے ہے لہذا ان پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہو سکتا۔

حضرت شاہ صاحب موسوی میں فرماتے ہیں

قلت لا ظہران المراد من الالحاف صفتہ ادلاء میں کہتا ہوں زیادہ ظاہر یہ ہے کہ احرف سے مراد حرف  
الاحرف کا لادعام والاظہار والامالۃ او مثل کو ادا کرنے کی صفت ہے۔ مثلاً ادغام۔ اظہار۔ امالہ یا  
قولہ الحمد لم تعال و اقبل فانھا بمعنى واحد جیسے کسی کا کہنا تعال اور اقبل یہ ایک ہی معنی میں ہیں۔  
مصنفی میں اس کی تفصیل حسب ذیل مذکور ہے۔

وانچہ پیش این فقیر مقرر شدہ آنست کہ یک میرے نزدیک احرف سببہ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی  
کلام را بار عایت ترتیب نظم عرب بچند وجہ کلام نظم عربی کے ترتیب کی رعایت سے کئی طریق پر پڑھا  
می توانستاد ادا کرد۔ و ہر یکے حرفیت و این جاسکتا ہے اور ان میں سے ہر طریق کا نام حرف ہی کہی  
تعدد گا ہے بہت اختلاف خارج حروف تو یہ اختلاف حروف تنجی کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے  
تبعی باشد حتی عتی و گا ہے بہت مدہ و جیسا کہ لفظ حتی اور عتی میں اور کبھی طریق ادا سے جیسا کہ  
تغنیم و ترقیق و مانند آں و گا ہے باستعمال ایک ہی لفظ کو صفت ترقیق یا صفت تغنیم سے ادا کیا جائے  
الفاظ مترادفہ مانند فاجرو آثم۔ پس اختلاف اور کبھی یہ اختلاف الفاظ مترادفہ کے اختلاف سے پیدا  
قرار سببہ و تلفظ بانچہ مکتوب است درصاف ہوگا جیسا کہ لفظ فاجرو آثم۔ کہ دونوں ہم معنی ہیں صرف  
عثمانیہ نیز اختلاف احرف است و اختلاف لفظ کا فرق ہے۔ لہذا قرار سببہ کا وہ اختلاف جو کہ مصاف  
صحابہ و تابعین و راوار کلمہ بوجہ کہ محتمل مصاف عثمانیہ کے رسم کتابت کے موافق ہے یا صحابہ و تابعین کا



عثمانیہ نہا شد، نیز اختلافِ اُحرف وہ اختلاف جو رسمِ مصحفِ عثمانی کے مخالف ہے۔ یہ سب  
است مانند فامضوا۔ فاسعوا۔ اختلافاتِ اُحرف کا مصداق ہوں گے جیسا کہ لفظ فاسعوا  
و دریں صورت ہمہ اختلافاتِ راوجہ (مصحفِ عثمانی میں یہی لفظ مکتوب ہے) مگر بعض صحابہ بجائے  
پیدا شد۔ بخلاف آنکہ ترتیبِ نظم اس کے فامضوا بھی پڑھ لیا کرتے تھے حالانکہ یہ رسمِ مصحف کے  
کلامِ تغیرِ فاحش یا بد کہ اور اقرآنِ نواں مطابق نہیں حالانکہ یہی اُحرف کا ایک مصداق سمجھا جائے  
گفت و کلامے باشد ہاں جب نظمِ کلام میں اس قدر فحش تغیر ہو جائے کہ اس کو  
قرآن ہی کہنا غلط ہو اور گویا وہ ایک دوسرا کلام بن جائے  
تو پھر ایسے اختلاف کو اُحرف کا اختلاف ہرگز نہیں کہا جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اس کلام سے چند نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

۱۔ اختلافِ اُحرف سے مراد وہ سب اختلافات ہیں جو قرآنِ کریم میں حروف یا تغیرِ کلمات یا صفاتِ ادا

کے لحاظ سے منقول ہوئے۔

۲۔ یہ اختلاف دو قسم کے ہیں ایک وہ جو رسمِ مصحف کے موافق ہیں دوسرے وہ اختلافات جن کو رسمِ

مصحف کو متحمل نہیں مگر صحابہؓ سے منقول ہیں۔

۳۔ اُحرفِ سبعہ کی توسیع کی بنیاد اس پر ہے کہ اس توسیع سے کلام میں اتنا تغیر پیدا نہ ہو کہ اس کو مستقل علیحدہ

کلام کہا جاسکے اسی لئے ان سب اختلاف کے ساتھ قرآن سب کا ایک ہی کہلاتا رہا ہاں جب اختلافات کی نوعیت

یہ ہو جائے کہ نظمِ قرآنی بدل کر دوسرا کلام بن جائے تو اس اختلاف کو اُحرف کا اختلافات نہیں کہا جاسکیگا۔ کیونکہ اُحرف

سبعہ کی توسیع اسی قرآن میں نازل ہوئی تھی یہ نہیں تھا کہ کئی قرآنِ آسمان سے نازل ہوئے تھے لہذا جب تک

ایک کلام بدل کر دوسرا کلام نہ بن جائے جو اختلافات منقول ہیں سب اُحرف کا مصداق ہوں گے۔

نتیجہ ۱۔ کی بنیاد اس پر ہے کہ حدیث شریف میں لفظ سبعہ تحدید کے لئے نہیں ہے اس کے متعلق جو اپنی حقیر



رائے تھی وہ پہلے ظاہر کی جا چکی ہے۔ نتیجہ ۲ کی پوری نتیجہ آئندہ اوراق میں ہوگی۔

نتیجہ ۲ کے متعلق ہمیں صرف اتنا کہنا ہے کہ نتیجہ طلب امر یہ ہے کہ کیا کلام کی تبدیلی کا مدار اس پر ہوتا چاہئے کہ اس میں تغیر فاحش ہو جائے یا معمولی ترمیم کو بھی کلام کا تغیر کہا جاسکتا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کا نظریہ غالباً یہ ہے کہ جب صحابہ کرام سے مترادفات کی تبدیلی منقول ہے تو لا محالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اتنی تبدیلی اصل کلام کی تبدیلی نہیں کہی جاسکتی۔ کیونکہ ان تغیرات کے باوجود پھر اس کی کوئی نقل نہیں ہے کہ ان کا قرآن علیحدہ علیحدہ تھا بلکہ قرآن سب کا ایک ہی تھا اور اسی قرآن میں یہ اختلافات بھی موجود تھے لہذا بالیقین اتنی ترمیم کو نفس کلام کی تبدیلی سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

مگر امام قرطبی کے بیان سے اتنی تفصیل اور معلوم ہوتی ہے کہ مرادف کا اختلاف اگر صاحب شریعت سے مسموع نہ ہو تو وہ اختلاف بھی گو مرادف کی حد تک رہے مگر اسے کلام کی تبدیلی کہا جائے گا۔ میں بالتفصیل پہلے لکھ چکا ہوں کہ مرادف کی ترمیم جب تک منزل من الشد کہنے کے قابل نہ ہو جائے احقر کے نزدیک نفس کلام کی تبدیلی کے مرادف ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ ترمیم بھی سمع پر مقصور رکھی جائے

(۵) پانچواں قول یہ ہے کہ سبعة احرف سے مراد سبعة معانی ہیں یعنی امر ونہی۔ وعد وعید۔ قصص و مجاہدہ۔

امثال۔ یہ شرح نہایت ضعیف ہے۔ ابن عطیہ فرماتے ہیں کہ اس بیان سے لازم آتا ہے کہ کسی زمانہ میں معانی کتاب اللہ کی ترمیم کی اجازت بھی ہو حالانکہ اسلام کی تاریخ سے کبھی ثابت نہیں ہوتا کہ قرآن کریم میں کسی وقت بھی معانی کی ترمیم کی اجازت ہوئی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہی مطلب امام طحاوی کا ہے کہ جب آیت رحمت کی جگہ آیت عذاب بن جائے تو اس ترمیم کو برداشت نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ترمیم کتاب کی ترمیم کہی جائے گی یا بقول حضرت شاہ ولی اللہؒ ایک کلام دوسرا کلام بن جائے گا۔

شیخ جلال الدین سیوطی اتقان میں ماوردی سے نقل فرماتے ہیں کہ یہ قول قطعاً باطل ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف قرار کو مختلف قرائتیں تعلیم فرمائی ہیں اور یہ بات اجماعاً معلوم ہے کہ آیت تحلیل کی



جگہ آیت تحریم پڑنا قطعاً حرام ہے اس کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے تفسیر خازن میں ہے کہ

واما من قال ان المراد بالاحرف السبعة      جس شخص نے یہ کہا کہ احرف سبعة سے مراد معانی  
معان مختلفة كالأحكام والامثال و      مختلفہ ہیں جیسا احکام۔ امثال اور قصص یہ  
القصص فخطأ محض۔      محض غلط ہے۔

ابن جریر طبری نے اس قول کی تردید میں مستقل ایک مقالہ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سبعة احرف سے  
معانی مذکورہ مراد لینا اور لا تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ روایات صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ جب کبھی صحابہؓ میں  
اختلاف احرف کی وجہ سے کوئی تشویش پیش آئی اور معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے  
دونوں جانبوں کی تصویب فرما کر یہی حدیث ارشاد فرمائی ہے کہ انزل القرآن علی سبعة أحرف لہذا ان میں سے جو  
حرف چاہو پڑھو درست ہے اگر اختلاف احرف سے مراد احکام کا اختلاف لیا جائے تو یہ ناممکن تھا کہ آپ دونوں  
جانبوں کی تصویب فرمادیتے اور ہر صحابی کو اپنی اپنی قرآنہ کی اجازت دیدیتے۔ اس کا تو یہ مطلب ہو جاتا کہ ایک ہی  
واقعہ میں گویا حلت و حرمت کے دونوں حکم جمع ہو سکتے ہیں یا بلفظ دیگر ایک ہی شے وقت واحد میں مامورہ اور منہی  
دونوں ہو سکتی ہے ایسا صریح اختلاف و تناقض قرآن کریم میں کب متحمل ہو سکتا ہے ولو کان من عند غیر اللہ لوجدنا  
فیہ اختلافاً کثیراً۔

دوم یہ کہ کبھی ثابت نہیں ہوتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی واقعہ میں ایسے دو مختلف حکم صادر فرمائے ہوں  
سوم یہ کہ ایک ادنیٰ عقل کا شخص بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ اگر احرف کے اختلاف سے مراد معانی کا اختلاف  
ہوتا تو پھر صحابہ کرام میں باہمی اختلاف کی کوئی معقول وجہ پیدا نہیں ہو سکتی۔ بھلا اس میں کسی کو کیا اختلاف کی گنجائش  
تھی کہ خدائے تعالیٰ اپنے کلام پاک میں جو احکام چاہے نازل فرمائے لیکن تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ اختلاف شدہ شدہ  
زمانہ میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ ایک فرقہ دوسرے فرقہ کی تعلیط و تضلیل پر تڑپا تھا گویا ہر فرقہ اس خیال میں تھا کہ  
دوسری جماعت اس دوسرے حرف کی وجہ سے قرآن کریم کو بدل رہی ہے۔ راقم الحروف کہتا ہے کہ اس شرح کی



تردید کے لئے احادیث کے صرف وہ سیاق کافی ہیں جو ہم پہ نقل کر چکے ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نزول تخفیف کا اصل داعیہ کچھ احکام کا عسر نہ تھا بلکہ امی قوم کی زبان چونکہ لغت قرآن پر ٹوٹی نہ تھی اس لئے انھیں اصل حرف کی قرأت دشوار تھی۔ لہذا مختلف احرف کی توسیع کر دی گئی تاکہ جس کی زبان پر جو حرف آسان ہو اس طرح وہ تلاوت کرے۔ امام زمہری صاف تصریح کرتے ہیں کہ ان احرف میں ہرگز احکام کا کوئی اختلاف نہ تھا صرف الفاظ کا تفاوت تھا اور حکم ایک ہی باقی تھا۔ لہذا یہ کیسے معقول ہو سکتا ہے کہ اختلاف احرف سے مراد معانی کا اختلاف لیا جائے احقر کی رائے ناقص اس مسئلہ میں یہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو اولاً صحابہ کرام کے عہد میں اختلافات کا متبع کیا جائے اور جو نوعیت ان اختلافات کے بعد قرار پائے اسی کو احرف کا مبدا قرار دیا جائے۔ حضرت عمرو ہشام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس اختلاف سے جو آپ پہلے ملاحظہ فرما چکے ہیں اس حقیقت کا بہت کچھ انکشاف ہو جاتا ہے مگر افسوس یہ ہے کہ اس کے متعلق حافظ ابن حجر فتح الباری میں حسب ذیل بیان دے رہے ہیں۔

(فصل) لم ألق فی شیء من طرق حدیث حدیث عمرو کا کوئی طریق ایسا مجھے معلوم نہیں ہو سکا

عمرو علی تعین الا حروف التي اختلف فیہا جس سے یہ متعین ہو جاتا کہ حضرت عمرو ہشام

عمرو ہشام من سورة الفرقان۔ کا سورة الفرقان میں کن احرف میں اختلاف تھا۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر نے ایک طویل فصل لکھی ہے جس میں اس سورۃ میں صحابہ کرام کے اختلافات کی مجموعی تعداد تقریباً ایک سو تیس تک بتلائی ہے۔ اسی طرح دوسرے مقامات پر بھی جہاں صحابہ کے اختلافات ہماری نظر سے گذرے وہ تقریباً سب ہی لفظی اختلافات ہیں اس لئے اتنا تو قریب قریب یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ ان احرف سے مراد معانی تو نہیں ہو سکتے بلکہ اسی نوعیت کے اختلافات ہوں گے جن کو حافظ نے اس جگہ شمار کیا ہے۔ ہاں گفتگو صرف یہ رہے گی کہ ان مجموعہ اختلافات میں وہ اصل کلی کیا ہے جس کے تحت میں یہ سب اختلافات مندرج ہو جائیں۔ بلاشبہ یہ مسئلہ اس قدر دشوار ہے جس کا طے کرنا کارے وارد۔ اس لئے بعض حضرات نے جب یہ دیکھا کہ احادیث میں عدد سبعة مذکور ہے تو انھوں نے سات کا عدد قائم رکھنا لازم



سمجھا مگر اس میں ان کو دشواری پیش آئی۔ لہذا اپنے خیال کے مطابق ان سات احرف سے مراد ایسے سات اختلافات لئے جو ان کے زعم میں ان سب اختلافات منقولہ کو سات کے عدد میں جمع کر سکیں اور بعض نے جب یہ دیکھا کہ اس عدد کا قائم رکھنا تکلف بار رہے تو یہ کہہ دیا کہ عدد سب سے محض تکثیر کے لئے ہے لہذا یہ جماعت ان اختلافات منقولہ اور حدیث میں لفظ سب سے درمیان توفیق دینے سے مستغنی ہو گئی۔ اس لئے مجبوراً اس کشاکش میں شروح کا دامن وسیع ہوتا چلا گیا۔

حافظ ابن تیمیہ (فتاویٰ جلد اول) فرماتے ہیں کہ علماء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن احرف پر قرآن نازل ہوا تھا معنی کے لحاظ سے ان میں کوئی تضاد و تناقض نہ تھا ہاں اگر اختلاف تھا تو حسبِ فیل صورتوں میں تھا جن کو اختلاف تنوع کہا جاسکتا ہے مگر اختلاف تضاد نہیں کہا جاسکتا۔

(۱) الفاظ مختلف اور معنی متقارب جیسا کہ اقبل اور تعال۔

(۲) معنی بھی مختلف ہوں مگر یہ اختلاف صرف تغایر کی حد تک ہو جیسا کہ غفوراً رحیم کے بجائے عزیزاً حکیماً پڑھنا ایک مرفوع حدیث ہے۔ انزل القرآن علی سبعة أحرف ان قلت غفوراً رحیم۔ او عزیزاً حکیماً فاسد کف مالم تختم آیت رحمة بآیت عذاب او آیت عذاب بآیت رحمة۔ یعنی غفوراً رحیم کی جگہ عزیزاً حکیم اور اسی طرح عزیزاً حکیم کی بجائے غفوراً رحیم سب پڑھنا جائز ہے کیونکہ یہ سب خدا تعالیٰ کی صفات ہیں۔ ہاں جس وقت کہ اتنا اختلاف ہو جائے کہ آیت رحمة کی جگہ آیت عذاب اور آیت عذاب کی جگہ آیت رحمت بن جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ غفوراً رحیم اور عزیزاً حکیم میں اختلاف تو ضرور ہے مگر یہ اختلاف تضاد نہیں ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ میں یہ سب صفات موجود ہیں اس اختلاف کو معنی کے تنوع اور تغایر سے تو تعبیر کیا جاسکتا ہے مگر اختلاف تضاد نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) تیسرا اختلاف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معنی من وجہ متفق اور من وجہ متباہن ہوں جیسا کہ لستم اور لا استم ایسے اختلاف کے متعلق علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ دو حروف بمنزلہ دو آیتوں کے متصور ہوں گے اور جیسا کہ دو



آیتوں پر ایمان لانا ضروری ہے اسی طرح ان حروف پر ایمان لانا بھی ضروری ہوگا۔ اب رہا وہ اختلاف جس کا تعلق صفت لفظ سے ہو جیسا کہ اظہار وادغام وغیرہ تو اسے لفظ کا اختلاف نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ صرف صفت ادا کا تنوع ہوگا۔

یہ وہ شروح خمسہ تھیں جن کو امام قرطبی نے اس حدیث کی شرح میں اپنے مقدمہ تفسیر کے لئے منتخب کیا تھا ہم نے ضمناً اس کے متعلق وہ مخالف و موافق پہلو بھی جو ہماری نظر میں تھے نہایت صفائی کے ساتھ آپ کے سامنے رکھ دیئے ہیں اور اس کے بعد جو اپنی رائے ناقص میں آیا وہ بھی ظاہر کر دیا ہے۔ اس کے بعد یہ تنبیہ کرنا ضروری ہے کہ بعض علماء نے سبعة احرف اور سبعة قرات کو ایک ہی چیز سمجھا ہے یہ محض غلط خیال ہے اس کا نشأ صرف اتنا ہے کہ عدد سبعة چونکہ دونوں جگہ مشترک تھا لہذا دماغ نے یہ بات پیدا کر لی کہ ہونہ ہو وہ سبعة احرف بھی سبعة قرات ہیں۔ امام قرطبی نے اس خیال کے ابطال میں مستقل ایک فصل لکھی ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

ابن النحاس وغیرہ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء جیسا کہ داؤدی اور ابن ابی صفرة وغیرہما کا مختار یہی ہے کہ احرف سبعة اور قرات سبعة ایک چیز نہیں ہیں بلکہ قرات سبعة ایک ہی حرف کی طرف راجع ہیں یہ حرف ہی حرف ہے جس پر کہ حضرت عثمانؓ نے مصحف کی بنیاد رکھی تھی۔

رہ گئیں قرات سبعة تو درحقیقت یہ اُن ائمہ کے مختارات ہیں جن کی طرف یہ قرات منسوب ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ حرف قرآنی میں جو قرات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے علی سبیل التواتر مروی تھیں۔ جب مختلف بلاد کے مختلف افراد میں مشہور ہو گئیں تو جس کو جو قرات زیادہ پسند آئی اس نے اسی قرات کو اپنا دستور العمل بنالیا۔ مثلاً امام نافع کو جو قرات پسند آئی وہ ان کی طرف منسوب ہوئی ان قرات میں سے کبھی کسی نے دوسرے کی قرات سے منع نہیں فرمایا اور نہ وہ قرات جو حضرت نبوت سے ثابت ہیں کبھی ممنوع کہی جاسکتی ہیں۔ صرف اختلاف اپنے اپنے ذوق کے مطابق اپنے اپنے مختارات میں تھا اسی رائے کو قاضی ابوبکر ابن الطیب اور طبری نے پسند فرمایا ہے۔



میں کہتا ہوں کہ اختلافِ احرف کی جو روایات ہمارے سامنے ہے اُس سے ظاہر ہے کہ احرفِ سبعہ میں صحابہ کرام کے اختلاف کی جو نوعیت منقول ہے وہ قرأتِ سبعہ میں اختلاف کی نوعیت کے بالکل مخالف ہے۔ یہاں قرأتِ سبعہ کے جواز میں کسی کو کلام نہیں حتیٰ کہ ابنِ عطیہ اس پر سب کا اتفاق نقل فرماتے ہیں اور ادھر اختلافِ احرف میں اتنی شدت کہ ایک جماعت دوسری جماعت کی تغلیط بلکہ تضلیل میں مشغول نظر آرہی ہے پھر قرأتِ سبعہ کو احرفِ سبعہ کا مصداق کیسے کہا جاسکتا ہے۔ نیز یہ کہ قرأتِ سبعہ میں اختلافِ قرار کے مابین ہے اور احرفِ سبعہ کا اختلاف ان سے کہیں پہلے زمانہ نبوت میں تھا اسی طرح بہت سے وہ اختلافات جو صحابہؓ میں پائے جاتے ہیں قرار میں ان کا کہیں پتہ نہیں ملتا پھر ان دونوں کو ایک قرار دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

امام بخاری نے ایک طویل حدیث تحریر فرمائی ہے جس میں حضرت خذیفہؓ کے فتحِ آرمینہ سے واپسی پر حضرت عثمان غنیؓ سے ایک طویل گفتگو نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ تھا کہ جب مختلف اطراف سے لشکرِ اسلام جمع ہوئے تو میں نے سوچا کہ ان میں جدا جدا احرف کی قرأت کی وجہ سے ایک عظیم اختلاف برپا ہو گیا ہے حتیٰ کہ اب خطرہ یہ لاحق ہونے لگا کہ جس طرح یہود و نصاریٰ نے اپنی آسمانی کتابوں میں اختلاف پھیلا دیا کہیں پیامت بھی اپنی کتاب میں اختلاف نہ کر بیٹھے۔ لہذا کوئی تدبیر ایسی فرمائیے کہ ان میں یہ اختلاف رفع ہو جائے۔ حضرت عثمانؓ نے سب سے عمدہ یہی تدبیر سوچی کہ ایک ایسا مصحف مرتب کر دیا جائے جس میں صرف ایک ہی حرف لکھا جائے اور اسی کے مطابق اکناف و اطراف میں قرأت کی جائے۔

اس واقعہ کی تفصیل ازالتہ الخفا میں مذکور ہے اس وقت ہمیں اس واقعہ کی تنقیح اور اس کے نتائج سے بحث نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اس بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مصحفِ عثمانی صرف ایک حرف پر مشتمل تھا اب اگر احرف اور قرأت کا مصداق ایک کہا جائے تو لازم آتا ہے کہ قرأتِ سبعہ بھی مصحفِ عثمانی میں نہ ہوں حالانکہ مصحفِ عثمانی کا قرأتِ سبعہ پر مشتمل ہونا مجمعِ علیہ مسئلہ ہے۔

اسی لئے امام قرطبی نے اس جگہ یہ لکھا ہے۔



وهذا أدل دليل على بطلان من قال اور یہ اس پر سب سے بڑی دلیل ہے کہ جس شخص

ان المراد بالأحرف السبعة قرأاة نے احرف سبعہ اور قرارت سبعہ کو ایک سمجھایہ

القلء السبعة لہ بالکل باطل ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن احرف سبعہ پر قرآن نازل ہوا تھا وہ یہ قرارت سبعہ مشہورہ نہیں ہیں اور سب سے پہلے جس نے ان قرارت کی تدوین کی ہے وہ امام ابو بکر بن مجاہد (متوفی ۳۲۲) ہیں۔ انھوں نے یہ خیال فرما کر کہ احرف قرآن چونکہ سات ہیں لہذا یہ مناسب سمجھا کہ قرارت بھی سات ایک جگہ جمع کر دی جائیں تاکہ عدد قرارت بعدد احرف ہو جائے۔ لہذا حرمین شریفین عراق و شام میں سے سات اماموں کا انتخاب فرما کر ان کی قرارت کی تدوین کر دی اس لئے سبعہ قرارت کی شہرت ہو گئی ورنہ نہ خود امام ابن مجاہد کا ورنہ ان سے قبل کسی کا یہ خیال ہوا ہے کہ احرف سبعہ اور قرارت سبعہ ایک ہی چیز ہیں۔ اسی لئے بعض ائمہ قرارت نے تو یہ بھی لکھ دیا ہے کہ اگر ہم سے پیشتر ابن مجاہد نے سبعہ قرارت میں امام حمزہ کی قرارت شمار نہ کی ہوتی تو ان کی بجائے ہم یعقوب حضرمی کی قرارت کو شمار کرتے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ عی بن ابی طالب نے (متوفی ۴۰) نے لکھا ہے کہ دوسری صدی تک لوگ بصرہ میں ابو عمرو اور یعقوب کی قرارت اور کوفہ میں حمزہ و عاصم کی اور شام میں ابن عامر اور مکہ میں ابن کثیر اور مدینہ میں نافع کی قرارت پڑھتے رہے یہاں تک کہ تیسری صدی کے شروع میں ابن مجاہد نے یعقوب کی بجائے کسائی کا نام درج کر دیا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ائمہ قرارت ان ائمہ مشہورہ سے برتر یا ان کے ہم رتبہ اور بھی ہوئے ہیں مگر پھر بھی صرف سات قرارت پر اقتصار کا داعیہ یہ ہوا ہے کہ جب علماء نے جملہ قرارت کے تحفظ سے عوام کی ہمتیں قاصر دیکھیں تو صرف ان ائمہ کی قرارت پر اقتصار کر لیا جو بلحاظ تقویٰ و ورع اور مارست فن قرارت و کثرت مستفیدین

لہ ج ۱ ص ۲۵۔ لہ قاوی ج ۱ ص ۳۱۲ لہ فتح الباری ج ۹ ص ۲۶۔



شہرت یافتہ اور زیادہ معروف تھے مگر اس کے باوجود نہ دوسرے اماموں کی قرارت ترک ہوئی نہ ان کا تناقل متروک ہوا۔ ابن جمیر کی نے اگر اپنی تصنیف میں صرف پانچ قرارت پر اقتصار کیا تو اس لئے کہ ان کے نزدیک مصحف عثمانیہ پانچ تھے لہذا بعد مصاحف انھوں نے قرارت بھی جمع کیں۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ مصاحف عثمانیہ کی تعداد سات تھی لہذا ابن مجاہد نے اسی عدد کے مطابق سات قرارت جمع کر دیں حسب الاتفاق چونکہ یہی عدد احرف قرآنیہ کا بھی تھا اس لئے اب جس شخص کو اصل واقعہ کی خبر نہیں ہے وہ یہ سمجھنے لگا کہ یہ قرارت سب سے وہی احرف سب سے ہیں۔ مزید براں یہ کہ بعض جگہ قرارت ائمہ پر حرف کا اطلاق بھی ہوا ہے جیسا کہ حرف نافع اور حرف عاصم کہا جاتا ہے لہذا اس نے اس ظن فاسد کو اور تقویت دیدی اور وہ یہ سمجھ گیا کہ درحقیقت یہی قرارت احرف سب سے کا مصداق ہیں حالانکہ یہ محض غلط تھا۔

حافظ ابن حجر ابن عمار (متوفی ۴۳۰ھ) سے نقل فرماتے ہیں کہ جس شخص نے سب سے قرارت کی تدوین کی اُس نے نہایت نامناسب کیا۔ کاش کہ وہ ایک عدد کم یا زیادہ کر دیتا تو جو اشتباہ احرف قرآنیہ اور قرارت کا اس وقت عوام کو پیش آگیا نہ پیش آتا۔ امام ابو شامہ فرماتے ہیں کہ ابن مجاہد نے سب سے قرارت کی تدوین سے یہ ارادہ ہی نہیں فرمایا تھا جو ان کی طرف منسوب ہوا بلکہ جس نے ان کی طرف یہ نسبت کی، یہ غلطی اسی کی ہے۔

الحاصل یہ بات بوضاحت ثابت ہو گئی کہ احرف سب سے اور قرارت سب سے ایک چیز نہیں اور نہ احرف سب سے کی شرح قرارت سب سے کرنا صحیح ہے۔ شرح حدیث سے فارغ ہو کر اب ہم یہ بحث کرنا چاہتے ہیں کہ یہ احرف سب سے بحالت موجودہ مصحف عثمانی میں موجود ہیں یا بجز حرف موجود کے سب منسوخ ہیں اور اگر منسوخ ہوئے تو کب منسوخ ہوئے۔ ابن حزم <sup>رحمہ اللہ</sup> کی رائے تو یہ ہے کہ سب حروف باقی ہیں اور سب ہی مصحف عثمانی میں موجود ہیں بھلا یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ جن احرف پر قرآن کریم نازل ہوا ہے نسخ کر کے کوئی شخص دائرہ اسلام سے خود خارج ہو جائے۔



قاضی ابوبکر اقلانی وغیرہ کی بھی رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ احرف سبعہ سب مصحف عثمانی میں موجود ہیں کیونکہ جب ان احرف پر قرآن کا نزول ثابت ہے تو یہ بات غیر ممکن ہے کہ امت بعض حروف کا تحفظ کرے اور بعض کو قصداً ترک کر دے۔ اور نہ یہ معقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بعض حروف کی قرأت کی ممانعت کر دی جائے اور بعض کی اجازت باقی رکھی جائے۔

امام طحاوی اور طبری اور جہور علماء کی رائے یہ ہے کہ احرف سبعہ میں سے چھ نسخہ ہو گئے اور صرف ایک حرف مصحف عثمانی میں باقی ہے۔ اور یہ قرأت سبعہ اسی ایک حرف میں جاری ہیں۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ قرآن کریم ایک ایسی امتی قوم میں نازل ہوا تھا جس کے اکثر افراد کتابت سے ناواقف تھے محض یادداشت سے قرآن کریم تلاوت کیا جاتا تھا ایسی صورت میں اس کے سوا اور چارہ ہی کیا تھا کہ ہر شخص کو اس کی قدرت کے موافق قرأت کرنے کی اجازت دیدی جاتی۔ لیکن شدہ شدہ جب اسلام نے ان میں تعلیمی روح پھونک دی تمدن اور تہذیب ان میں پیدا ہونے لگا۔ کتابت کی شاعت سے وہ آشنا ہو گئے تو ان کی زبان بھی صحبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ترقی پا گئی اور وہ آخر کار اس قابل ہو گئے کہ قرآن کریم کو اصل لغت پر جس پر کہ وہ ابتداءً نازل ہوا تھا آسانی پڑھنے لگے۔ لہذا ضروری طور پر جو رخصت ان کو ابتداءً میں دی گئی تھی وہ بھی ختم کر دی جائے۔ یہی رائے ابن عبد البر کی ہے اور اسی کو قاضی ابن الطیب نے اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سمیعاً علماً کی جگہ عزیزاً حکماً پڑھنا گو ابتداءً جائز تھا مگر بعد میں منسوخ ہو گیا لہذا اب اسما راہیہ رسم مصحف کے مطابق اپنی اپنی جگہ جیسا کہ مکتوب میں اسی کے موافق پڑھنا لازم ہیں (ملاحظہ کیجئے تفسیر قرطبی)

ابن جریر طبری نے بھی اس جگہ ایک طویل کلام کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احرف سبعہ جس زبان میں بھی پڑھے جاتے تھے وہ صرف حد توسیع میں داخل تھے کبھی ان کی قرأت امت پر لازم نہیں قرار دی گئی اور اس کی بہت واضح دلیل یہ ہے کہ اگر احرف سبعہ کی قرأت لازم و فرض ہوتی تو یقیناً آئندہ بھی ان کو نقل کیا جاتا لیکن جب موجودہ حرف کے سوا اور حروف کا روایت کرنا ہی بند ہو گیا تو اس سے صاف یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے



کہ ان کی قرأت واجب و لازم نہ تھی لہذا دور عثمانی میں جب قرأت کا اختلاف رونما ہوا۔ حتیٰ کہ ایک دوسرے کی تکفیر تک نوبت پہنچنے لگی تو اس توسیع کو باجماع صحابہ ایک بڑے مفسدہ کے بند کرنے کے لئے ختم کر دیا گیا۔ اس کی مثال واجب مخیر کی سی ہے جس میں سے شرعاً کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہو جاتا ہے اور سب پر عمل کرنا لازم نہیں تھا۔ اسی طرح اُحرف سبعہ میں جن میں ہر حرف کی قرأت کافی و شافی تھی لہذا ایک عظیم فتنہ کے فرو کرنے کے لئے اگر بقیہ حروف کی قرأت ترک کر دی گئی تو اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے۔

امام طحاوی اور امام طبری اگرچہ دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ اُحرف سبعہ میں سے چھ حرف منسوخ ہو چکے ہیں مگر بظاہر اتنا فرق معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی کے نزدیک یہ توسیع عہد نبوت ہی میں ختم ہو چکی تھی اور ابن جریر طبری کی تقریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ توسیع خلیفہ ثالث کے عہد تک باقی تھی اور اسی عہد میں بعض مصالح کے پیش نظر ختم کر دی گئی۔ اسی فرق پر علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں تنبیہ فرمائی ہے۔

مختار امام طحاوی پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ توسیع عہد نبوت میں ختم ہو گئی ہوتی تو پھر عہد ثالث تک اس توسیع پر عمل کیسے ہوتا رہا اور مختار امام ابن جریر پر یہ اشکال ہے کہ جو حروف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں معمول بہ تھے وہ بعد میں متروک کیونکر ہو سکتے ہیں۔ حقیر کے نزدیک اس بارے میں طبری کا مختار راجح ہے اور جو اشکال ان پر وارد ہوتے ہیں اس کا جواب خود ان کی تقریر میں مذکور ہے دوبارہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ البتہ امام ابن جریر کی تقریر پر ایک اعتراض یہ ضرور وارد ہوتا ہے کہ اگر اُحرف سبعہ بمنزلہ واجب مخیر تھے تو پھر حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت ”عتیٰ حتیٰ“ کو کیوں منع فرمایا۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو لکھا کہ قرآن صذیل کی لغت میں نازل نہیں ہوا بلکہ لغت قریش پر نازل ہوا ہے لہذا لوگوں کو لغت قریش ہی میں قرآن کی تعلیم دیجئے اور لغت صذیل میں تعلیم نہ دیجئے اور چونکہ حتیٰ کی بجائے عتیٰ پڑھنا لغت قریش نہیں ہے لہذا اس کی تعلیم نہ دیجئے



حافظ ابن حجر نے اس کے چند محال بیان فرمائے ہیں ہمارے نزدیک سب سے اقرب وہ ہے جسے حافظ نے اپنے آخر کلام میں ذکر فرمایا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے: ”قرآن کریم میں سب سے اہم کی توسیع صرف عرب کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ وہ عہد طفولیت میں اپنے اپنے قبیلہ کے حروف کے عادی ہو جاتے تھے پھر بڑے ہو کر دوسرے قبائل کے حروف کا ادراک کرنا انھیں نہایت دشوار ہوتا تھا لہذا اس توسیع کا فائدہ بھی ان ہی کی ذات تک محدود تھا۔ لیکن دوسرے اشخاص جن کے لئے جملہ حروف یکساں تھے اس توسیع سے فائدہ اٹھانے کے مجاز نہ تھے اس بنا پر غیر عرب کے لئے ضروری تھا کہ وہ لغت قریش ہی کی پابندی کریں بلا وجہ اس لغت کا ترک کر دینا جس پر کہ قرآن دراصل نازل ہوا تھا صحیح نہیں تھا۔ یہی مطلب حضرت عمرؓ کے فرمان کا ہو سکتا ہے کہ اے عبداللہ بن مسعود آپ عرب کے سوا دوسرے اشخاص کو لغت حذیل کی تعلیم نہ دیجئے۔“

ہمارے نزدیک اس تقریر پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عہد نبوی میں سب سے اہم کی رخصت عرب کے ساتھ مخصوص تھی۔ بظاہر اس تخصیص کے لئے کوئی قرینہ نہیں ہے گویہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ اسلام اس وقت تک عرب کے باہر نکلا ہی نہ تھا اس لئے یہ بات صاف نہ ہوئی کہ غیر عرب کا اس بارے میں کیا حکم ہے اور کیا وہ بھی اس رخصت سے مساویانہ طور پر عرب کی طرح استفادہ کر سکتے ہیں یا ان کے لئے لغت قریش ہی کی پابندی لازم ہے مگر احادیث کے الفاظ بہت صفائی سے دلالت کرتے ہیں کہ دعا و تخفیف کے وقت آپ نے اپنی ساری امت کو پیش نظر رکھا تھا صرف عرب آپ کے پیش نظر نہ تھے۔ اس لئے ہماری رائے میں تو یہ آسان معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ حضرت عمرؓ کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ جو شے بحد اباحت مشروع ہوئی ہو وہ بھی بدرجہ مجبوری اس کی زیادہ توسیع نہ کی جائے اور لغت قریش جو دراصل قرآن کا لغت ہے اسی پر قرآن کی تعلیم دی جائے۔ لغت حذیل اگرچہ مباح ہی لیکن اصل لغت نہیں ہے اس لئے بلا وجہ اس کی تعلیم نہ دی جائے۔ سلسلہ تعلیم میں اسی لغت کی اثبات مناسب ہے جو دراصل لغت قرآنی ہو۔

اس جواب کی بنیاد اسی تقریر پر ہے جو ابن جریر نے اختیار فرمائی ہے یعنی یہ کہ ان حروف کی توسیع



بحد اختیار تھی نہ بدرجہ وجوب۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مخالفت اس خیال سے بھی ہو کہ خواہ مخواہ دوسرے لغات کی تعلیم میں اختلاف کی بنیاد کا اور استحکام ہوتا ہے اس لئے حتی الوسع یہی مناسب ہے کہ ایک ہی لغت پر قرآن شریف پڑھا جائے۔ سبحان اللہ وہ آنکھیں کیا دور ہیں تھیں جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے زمانہ کے اختلاف کو کتنے پہلے دیکھ لیا تھا۔ آخر یہی اختلاف احرف خلیفہ ثالث کے دور میں باعث تشویش ہوا اور بالآخر وہی کرنا پڑا جو حضرت عمرؓ کی زبان سے نکل چکا تھا۔

ہمارے نزدیک احرف ستہ کے منسوخ اور غیر منسوخ ہونے کی بحث غالباً تفسیر حرف پر مبنی ہے امام طحاویؒ و طبریؒ نے چونکہ یہ اختیار فرمایا ہے کہ توسیع احرف کا مطلب الفاظ مترادفہ سے ترمیم کی اجازت تھی لہذا انہوں نے چھ حروف کو منسوخ فرمایا کیونکہ مصحف عثمانی میں سوائے اصل لغت کے بقیہ لغت کا کہیں نام و نشان نہیں ہے مثلاً یا موسیٰ اقبل ولا تخف میں لفظ اقبل اصل لغت قرآنی ہے اب تعالٰی اور حلم وغیرہ مصحف عثمانی میں کہیں مکتوب نہیں لہذا بلا تردد کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب حروف منسوخ ہو گئے۔ اس معنی کے لحاظ سے نہ قاضی باقلانیؒ کو انکار ہو سکتا ہے نہ کسی اور شخص کو اور اگر حرف کی تفسیر ایسی کی جائے جس کا رسم مصحف بھی متحمل ہو تو بلاشبہ اس معنی کے اعتبار سے احرف سبعة کے باقی رہنے میں نہ امام طحاویؒ کو نہ اور کسی کو کچھ کلام ہو سکتا ہے۔ لہذا اب یہ اختلاف صرف تفسیر اختلاف حرف کی طرف راجع ہو جائیگا اور اپنے اپنے مختار کے موافق ہر فرق کا دعویٰ صحیح ہو جائیگا۔ بحث کے خاتمہ پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مسئلہ میں اپنے شیخ حضرت مولانا سید محمد انور شاہؒ قدس سرہ کی قیمتی رائے بھی پیش کر دیں۔ گو کبھی خصوصی طور پر اس مسئلہ میں ہمیں شیخ مرحوم سے استفادہ کا موقع نہیں مل سکا مگر جہاں تک عام درس کی تحقیقات سے استفادہ ہو سکا ہے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ شیخ کی رائے عالی وہی تھی جو کہ ابن الجوزیؒ اور علامہ قسطلانیؒ کی ہے۔

(باقی آئندہ)



# امام طحاوی

(۴)

(از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری، ایم، اے (عثمانیہ)

قاضی محمد بن عبدہ کا لیکن خدا خدا کر کے عمر کے پیر دن پورے ہوئے اور سات سال بعد جب خمارویہ ابن احمد بن طوکل  
امام طحاوی کو سلوک نے قاضی محمد بن عبدہ بن حرب کا تقرر کیا تو خدا نے امام طحاوی کے دن پھرے۔ محمد بن عبدہ امام  
ابو حنیفہؒ ہی کے مکتب خیال کے اسلامی قانون کے سلسلہ میں پیرو تھے اور یوں بھی امام طحاوی جن کو گویا قاضی بکار  
نے خاص قضا کی سکرٹری شپ کے لئے تیار کیا تھا، ان سے بہتر آدمی محمد بن عبدہ کو کون مل سکتا تھا۔ ابن خلکان کا  
بیان ہے۔

فاستكتبه ابو عبد الله محمد بن عبد الله القاضي طحاوی کو ابو عبد الله محمد بن عبدہ قاضی نے اپنا سکرٹری مقرر کیا۔

یہی نہیں کہ عمر کے بعد طحاوی کو صرف ایک ملازمت ہی کی راہ سے "یسر" حاصل ہوا، بلکہ محمد بن عبدہ چونکہ  
ان لوگوں میں تھے جن کی سخاوت و جود کی داستان اب تک موحین مزے لے لیکر بیان کرتے ہیں۔ ان کے فقہ اور حدیث  
کے حلقوں میں جو لوگ اکثر شرکت کرتے تھے سب کو قاضی کھانا کھلاتے ہی تھے لیکن اس کے سوا ہر عید میں فسطاط  
(عاصمہ مصر) جیسے غدار شہر کی قاضی صاحب کی طرف سے اتنی بڑی دعوت ہوتی تھی کہ

فلا یتأخر عنا أحد من وجوه البلد من فقيه ان کی دعوت سے کوئی پیچھے نہیں رہتا تھا یعنی شہر کے معززین میں جو فقیہ  
ومتفق و شاہد و صاحب حدیث و وجوہ یتفقہ (فقہ سیکھنے والے طلبہ) شاہد گواہی جن کی معتبر موتی تھی یہ معزز لوگ  
الکتاب والقواد والتجار لے مار ہوتے تھے (حدیث ولے اور ارباب انشاء میں جو ممتاز لوگ تھے یا فوجی افسر یا  
دیگر سپاہی دعوت میں شریک ہوتے تھے۔



جو دو سخا کا یہ حال ثروت و دولت کی یہ کیفیت کہ علاوہ خدم و حشم کے کہا جاتا ہے کہ مابین خسی و فحل، ان کے پاس سو سو غلام تھے، صرف مصر میں

بنی دار اعظمۃ کان یدعی اند صرف ایک بڑی زبردست حویلی تیار کی تھی قاضی کا دعویٰ تھا کہ  
 علیہا مائۃ الف دینار۔ اس حویلی پر ایک لاکھ اشرفیاں خرچ آئی ہیں۔

حافظ ابن حجر وغیرہ کے حوالہ سے اسی مکان کے مصارف کا ایک اور حساب کتابوں میں درج ہے، اس کے  
 لحاظ سے تو لوگوں کا تخمینہ ہے کہ

فیكون مصرفها ضعف ما ذکر (ملحقات) ۱۵ اس کے لحاظ سے مصارف کا اندازہ دونا کرنا چاہئے۔

اور یوں تو محمد بن عبدہ نے پہلے امام طحاوی کو ان کی قابلیت کی بنیاد پر نوکر رکھا تھا۔ لیکن جوں جوں دنوں  
 میں تعلقات وسیع ہوئے اور قاضی پر امام کے جوہر کھلنے لگے۔ پھر تو وہ ان کا عاشق بنا رہ گیا ہر طریقہ سے قاضی کی یہی  
 کوشش ہوتی تھی کہ اس پریشان معاش، پر اگندہ روزی عالم کی جہاں تک امداد ممکن ہو اس میں کمی نہ آئی چاہئے۔  
 اس لئے تنخواہ وغیرہ کی راہ سے جو کچھ دلاتے تھے وہ تو بجائے خود تھا، یوں بھی جو موقعہ ہاتھ آیا نفع پہنچانے میں کمی نہیں  
 کرتے تھے کہتے ہیں کہ ابن طولون کے بیٹے خاویہ والی مصر کے گھر میں کسی کا عقد تھا۔ قاضی محمد بن عبدہ بھی اپنے  
 سکریٹری ابو جعفر طحاوی کے ساتھ اس محفل میں شریک تھے، بلکہ عقد خوانی کا کام طحاوی ہی کے ذریعہ انجام دلایا۔ نکاح  
 کے رسوم جب ختم ہو گئے تو اندر سے خادم سر پر پینی لئے ہوئے سامنے آیا۔ سینی میں طلائی دینار اور عطر کی شیشیاں تھیں  
 آکر آواز دی "قاضی کی آستین بھرنے کے لئے بھیجا گیا ہے"۔ قاضی محمد بن عبدہ نے آواز دی "میری آستین نہیں؟"

ابو جعفر طحاوی کی آستین بھری جائے۔ خیر یہ تو اپنا حصہ تھا جو قاضی صاحب نے ابو جعفر کو بہ کیا، اس کے بعد اور دس  
 سینیاں وہی سو سو اشرفیاں اور عطر کی شیشیوں کی محکمہ قضا کے شہود کے لئے آئیں۔ قاضی صاحب کو اختیار تھا کہ  
 اس میں سے جسے چاہیں عطا کریں، راوی کا بیان ہے کہ ہر سینی کے پیش ہونے پر کم ابی جعفر ہی کی ندا قاضی صاحب  
 کی طرف سے آتی رہی اور امام طحاوی ہی کی آستین بھرتی رہی۔ آخر میں خود امام طحاوی کے نام کی سینی بھی آئی، وہ تو



کم ابی جعفر کی تھی ہی نتیجہ یہ ہوا کہ

فانصرف يومئذ بالف دينار ومائتي اس دن کی مجلس عقد سے طحاوی ایک ہزار دو سو دینار علاؤ

دینا شکوی الطیب۔ ۱۷ عطر کی شیشیوں کے لیکرواپس ہوئے۔

غالباً قاضی محمد بن عبدہ کے یہی دینے دلانے بخشش و عطا کے واقعات ہیں جن کو ابن خلد کان، حافظ ابن حجر، سمجھوں نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

واستكتب ابن عبدہ ابا جعفر قاضی ابن عبدہ نے ابو جعفر طحاوی کو اپنا سکریٹری بنایا

الطحاوی واغناه ۱۸ اور ان کو امیر کر دیا۔

گویا ایک عسر کے ساتھ دو سیر ہیں۔ اس آیت کی عملی تفسیر امام طحاوی اپنی زندگی میں پارہے تھے۔

خمارویہ بن طولون کی عقیدت | اور خود قاضی ہی نہیں بلکہ خمارویہ ابن طولون کا بیٹا جواب ارض فرعون، کا وارث و مالک تھا  
امام طحاوی سے | وہ بھی امام طحاوی پر کم مہربان تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی مہربانی کے حاصل کرنے

میں امام طحاوی کی ایک حکمت عملی کو بھی دخل تھا۔ قصہ یہ ہے کہ کسی مقدمہ میں خمارویہ کی طرف سے محکمہ قضائے میں چند لوگوں کی گواہیاں گزرنے والی تھیں جن میں منجملہ اور گواہوں کے امام ابو جعفر طحاوی بھی تھے۔ اور بیچارے گواہ سیدھے سادھے تھے۔ شہادت نامہ پر دستخط کرتے ہوئے سمجھوں نے یہ عبارت جو مروج تھی درج کی۔

اشھدنی الامیر ابو الجیش خمارویہ بن احمد بن طولون امیر المومنین

طولون مولی امیر المومنین علی نفسه۔ کے مولی نے مجھے اپنے اوپر گواہ مقرر کیا۔

لیکن جب امام طحاوی دستخط فرمانے لگے تو بجائے اس کے یہ لکھا کہ

شھدت علی قرار الامیر ابی الجیش بن احمد امیر ابو الجیش بن احمد بن طولون مولی امیر المومنین (خدا

بن طولون مولی امیر المومنین اطال سے ان کی عمر واز کے اور ان کی عزت کو ہمیشہ باقی رکھے



بقائے وادام عزہ واعلاہ۔ انھیں سر بلندی عطا کرے کے متعلق میں نے یہ گواہی دی۔

دستخط کی اس عبارت پر حجب خمارو یہ کی نظر پڑی تو چونکا اور قاضی محمد بن عبدہ سے پوچھا من مھذا (یہ کون ہیں) قاضی نے کہا میرا سکرٹری ہے۔ خمارو یہ نے پوچھا ان کی کنیت کیا ہے؟ قاضی نے کہا کہ ابو جعفر، یہ سکر امام طحاوی کی طرف رخ کر کے خمارو یہ نے کہا۔

وانت یا ابا جعفر فاطال الله بقاءك آپ ہیں ابو جعفر! اللہ آپ کی عمر بھی دلازکے اور آپ کی عزت

وادام عزك واعلاك (ملحقات) کو برقرار رکھے اور آپ کو سر بلندی عطا کرے۔

پھر کیا تھا قاضی شہر کی وہ عنایتیں اور والی ملک کی یہ مہربانیاں۔ اس کے بعد جو کچھ بھی امام طحاوی کے غنا و فراغ بالی کے متعلق کہا جائے کہا جاسکتا ہے خصوصاً جب ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ایک مدت تک خمارو یہ قاضی محمد بن عبدہ کا انتہائی عقیدہ مند تھا۔ انھوں نے ایک دفعہ ایک بڑی شدید فوجی شورش کو اپنی تدریس اور بہادری سے دبا دیا تھا جس میں خمارو یہ کو اپنی جان تک کا خطرہ تھا۔ فوج خلاف ہو گئی تھی لیکن کہا جاتا ہے کہ قاضی خود فوج میں پہنچ گئے۔ ایک توان کے علم و فن کا لوگوں پر یوں ہی اثر کیا کم تھا۔ لیکن تقریر کرتے ہوئے جوش میں قاضی کی زبان سے یہ الفاظ نکل پڑے کہ خود میں تلوار اور کمر بند باندھ لوں گا اور امیر کی طرف سے مقابلہ کروں گا۔ تو فوج پر سناٹا چھا گیا اور پھر کسی میں مجال دم زدن نہ رہی۔ امیر قاضی کا بہت ممنون ہوا۔

اس واقعہ کے بعد محمد بن عبدہ کا رسوخ حکومت میں اتنا بڑھ گیا کہ گویا وہی مصر کے والی تھے اور اس کی وجہ سے ان کے دنیاوی مشاغل بظاہر اتنے بڑھ گئے کہ قصا کے معاملات میں مسئلہ مسائل اور قانونی دفعات کے متعلق بجائے خود غور و فکر، مطالعہ و تحسین کرنے کے لئے ان کو بالکل طحاوی کے سپرد کر دیا، لوگوں کا بیان ہے کہ مجلس قضا میں جس وقت قاضی صاحب فیصلہ کے لئے بیٹھتے اور بازو میں امام طحاوی بحیثیت سکرٹری کے بیٹھتے، مقدمہ پیش ہوتا، قاضی صاحب تو خاموش رہتے اور ان کی طرف۔ منسوب کرتے ہوئے امام طحاوی یوں فیصلے صادر کرتے۔



من مذهب القاضی ایدہ اللہ کذا یعنی اس مقدمہ میں قاضی صاحب (ایدہ اللہ) کا یہ خیال

ومن مذهب القاضی کذا۔ ہے۔ قاضی صاحب کا وہ خیال ہے۔

حافظ ابن حجر وغیرہ کے حوالہ سے ملحقات کنڈی میں منقول ہے کہ امام طحاوی کا یہ طرز عمل اس لئے تھا کہ وہ قاضی کا بار اپنے اوپر لے لیں اور ان کو مسائل بتادیں۔ تفسیر اور عہدہ داروں کو اپنے کسی ماتحت پر جب اتنا اعتماد ہو جاتا ہے تو عموماً ایسے موقعہ پر اگر ماتحت سے کچھ خود بینی اور اپنی قابلیت پر کچھ ناز کے آثار کا ظہور ہو تو اس میں تعجب نہ ہونا چاہئے۔ کہتے ہیں کہ ابو جعفر نے "من مذهب القاضی ایدہ اللہ" کا فقرہ اس کثرت سے دہرانا شروع کر دیا کہ قاضی محمد بن عبدہ کو ناگوار ہوا۔

باوجود اس قدر ماننے اور چاہنے کے قاضی صاحب کی علمی فضیلت و رفعت پر اس سے چوٹ پڑی، خدا جانے واقعہ تھا بھی یا نہیں، لیکن قاضی کو یہی محسوس ہوا۔ محسوس ہونا تھا کہ چہرہ بدل گیا اور طحاوی کو مخاطب کر کے کہنے لگے: "ارے تم کس خیال میں ہو، خدا کی قسم اگر میں کسی بانس کو بھیجوں کہ تمہارے محلہ میں گاڑ دیا جائے تو تم دیکھو لوگوں میں وہ "قاضی کے بانس" کے نام سے مشہور ہو جائے گا۔"

مطلب یہ تھا کہ تمہیں اپنے متعلق غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے، تم تو خیر آدمی ہو، عالم ہو، اگر میں تمہارے محلہ میں کسی بانس کو بھیجا کر گاڑ دوں، تو ساری دنیا اس وقت سے اس کو قاضی کا بانس کہنے لگے گی، اس کی شہرت و عظمت قائم ہو جائیگی۔ آپ کی سر بلندی اور عزت و وجاہت میری وجہ سے ہے۔ اس علم و فضل کا نتیجہ نہیں جس پر کچھ آپ اترانے لگے ہیں، آخر اس علم و فضل کے ساتھ اس شہر میں تم پہلے بھی تو تھے، پھر دنیا کا تمہارے ساتھ کیا سلوک تھا۔ آخر میں بوڑھے قاضی نے امام طحاوی کو سمجھاتے ہوئے نرم لہجہ میں کہا۔

فاحذریا ابا جعفر (ملحقات ص ۵۱۶) ذرا بچتے رہنا میاں ابو جعفر

بیچارے نوکر تھے، چپ ہو گئے۔ ورنہ سچ یہ ہے کہ قاضی محمد بن عبدہ یوں اپنے جود و کرم میں کچھ ہی ہوں مگر علمی لحاظ سے ان کو امام طحاوی سے کوئی نسبت نہ تھی اگرچہ وہ اپنے کو بڑے بڑے محدثین حتیٰ کہ علی بن مدینی



جیسے ائمہ حدیث کا شاگرد بتاتے تھے، لیکن اس زمانہ میں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانباز خداموں کی جو مخلص جماعت اس قسم کے لوگوں کی ٹوہ میں لگی رہتی تھی اس نے اسی زمانہ میں ان کا سارا چٹھا کھول کر رکھ دیا تھا۔ رجال کی مشہور کتاب "الکامل" کے مصنف علامہ ابن عدی نے تو خود اپنا تجربہ ان کے متعلق بیان کیا ہے کہ اس شخص سے میں نے موصل اور بغداد میں حدیثیں سنی تھیں۔ اسی زمانہ میں دعویٰ کر دیا کہ بکر بن عیسیٰ محدث کے بھی وہ براہ راست شاگرد ہیں۔ ابن عدی کہتے ہیں کہ میرے سامنے اس شخص نے یہ دعویٰ کیا حالانکہ میں جانتا تھا کہ بکر کی وفات اس شخص کی پیدائش سے تین سال پہلے ہو چکی تھی۔ ابن عدی ہی کا یہ بیان ہے کہ حدیث کی جو کتابیں اس شخص کے پاس تھیں میں نے ان کو بھی دیکھا تھا۔ جن کتابوں سے یہ شخص حدیثیں بیان کرتا تھا ان کی پشت چھلی ہوئی تھی۔ یعنی کتاب کی پشت سے ان لوگوں کا نام چھل دیتے تھے جن کی وہ اصل روایت ہوتی۔ پھر بڑی دلیل سرقہ کی ان کے یہ یہ تھی کہ ایسی حدیثیں بھی روایت کرتے تھے جو صرف مشہور جلیل حفاظ کے ساتھ مخصوص تھیں یہ دلیل ہے کہ اس شخص نے ان لوگوں سے یہ حدیثیں چرائی تھیں۔ بہر حال وہی بات کہ

آنکہ شیراں را کند رو بہ مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

مصر کا انقلاب اور محمد بن عبدہ قاضی کے زمانہ تک امام طحاوی کی بڑے آرام سے گزری۔ تقریباً یہ چھ سال کی مدت امام طحاوی کے مصائب تھی کہ اچانک پھر ارض فرعون میں بھونچال آیا۔ خمارویہ احمد بن طولون کا بیٹا جو قاضی محمد بن عبدہ اور ان کے سرکاری کا قدر شناس تھا، اپنے غلاموں کے ہاتھوں دمشق میں مارا گیا۔ دمشق سے لاش مصر آئی۔ قاضی محمد بن عبدہ کو بہت رنج پہنچا۔ خمارویہ کے جنازہ کی نماز قاضی ہی نے پڑھی، لوگوں نے خمارویہ کے بیٹے جیش نامی کو امیر منتخب کیا اور قاضی بھی قاضی محمد بن عبدہ ہی رہے لیکن یہ حالت کل نو مہینے دس دن تک باقی رہی، جیش کو بھی اس کے غلاموں نے قتل کیا اور اس کے بھائی ہارون بن خمارویہ کے ہاتھ پر لوگوں نے بیعت کی، قاضی محمد بن عبدہ بھی حال دیکھنے کے لئے باہر نکلے۔ ہارون کا نائب السلطنت ایک شخص محمد بن آبا تھا۔ اس نے جیش کے زمانہ کے



لوگوں کو مجرم قرار دیا، قاضی محمد بن عبدہ تو گھر کا دروازہ بند کر کے گوشہ گیر ہو گئے، باہر نکلنا پھر نابالکلیہ ترک کر دیا۔ بڑے آدمی تھے ان کی کنارہ کشی ہی غنیمت شمار کی گئی۔ لیکن جن ماتحتوں پر مصیبت آئی انہیں میں ہمارے امام طحاوی بھی تھے مورخین لکھتے ہیں کہ محمد بن ابانے قاضی محمد بن عبدہ کے ساتھیوں کے ساتھ

ضيق عليهم واعتقل الطحاوی و ان کی زندگی تنگ کی۔ طحاوی کو اس نے قید کر لیا اور

طالبہ بحساب الاوقاف۔ ۷۵ اوقاف کے حساب کا ان سے مطالبہ کیا۔

افسوس کہ امام طحاوی کی زندگی کا یہ ایسا اہم واقعہ ہے لیکن عام تاریخوں میں اس کا ذکر ہی نہیں، ضمنی طور پر یہ دو لفظ تلاش کے سلسلہ میں مجھے مل گئے۔ لیکن یہ سوال کہ علم کا یہ یوسف زندان مصر میں کتنے دن رہا اور اس پر کیا کیا گزری، اس کا کچھ پتہ نہیں، حتیٰ کہ یہ بھی معلوم نہیں کہ قید کی مدت کیا تھی، بظاہر ہی معلوم ہوتا ہے کہ اوقاف جن کے حساب و کتاب کی صفائی کا ان سے مطالبہ کیا گیا تھا انکی صفائی پیش کر دی گئی اور ان کو جیل سے نجات ملی کیونکہ ہارون ابن خارویہ کی پوری مدت حکومت جو تقریباً آٹھ سال کے قریب ہے اگر وہ جیل میں رہ جاتے تو یقیناً اس کا ذکر ذرا تفصیل سے مورخین کرتے، معلوم ہی ہوتا ہے کہ اعتقال کی مدت تھوڑی تھی اس لئے عام طور پر اس کو اہمیت نہ دی گئی۔

جیسا کہ میں نے کہا کہ ہارون بن خارویہ جس کے دور حکومت میں طحاوی اور ان کے قاضی کی برطرفی عمل میں آئی، اس شخص کی حکومت آٹھ سال کے قریب رہی حکومت کے اس دور میں قاضی محمد بن عبدہ کے متوسلین کا زندہ سلامت رہ جانا ہی غنیمت تھا چہ جائیکہ ان کو حکومت سے پھر کسی قسم کی نوکری ملتی۔ اور شاید امام ابو جعفر طحاوی پر کوئی سخت زمانہ پھر واپس آ جاتا۔ لیکن ایک تو محمد بن عبدہ کی کتابت بلکہ نیابت کے زمانہ میں طحاوی نے بہت کچھ کمایا تھا۔ ممکن ہے کہ اس عرصہ میں انہوں نے کچھ جائیداد بھی حاصل کر لی ہو، جیسا کہ اس زمانہ کا دستور تھا نیز ایک بڑا احسان

۷۵ رفع الامر کے حوالہ سے لمحات الکندی میں یہ عبارت درج ہے: واستتر ابو عبد اللہ (محمد بن عبدہ) عشرين رضى عنه

الامير وغيره بن الك فلم يطالبوه ولا سألوا عنه۔ ۷۵ لمحات کندی ص ۵۱۷۔



امام طحاوی پر قاضی محمد بن عبدہ نے اپنے قضاہی کے زمانہ میں یہ کر دیا تھا کہ امام طحاوی کی مورد وثی جائداد جس پر ان کے چچا قابض تھے۔ امام طحاوی کی خواہش کے مطابق اس کو امام اور ان کے چچا کے درمیان تقسیم کر دیا تھا فیصلہ لکھ کر قاضی صاحب نے امام طحاوی کے حوالہ کیا اور کہا

تستعین به علی ذالک لہ اس فیصلہ سے تم ثوارے میں مدد حاصل کرو۔

خدا کی مہربانی تھی کہ اس طرح قبل ان سیاسی اختلالات کے جو آنے والے تھے ان کو ایک جائیداد ہاتھ لگ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن ابا، ہارون بن خارویہ کے نائب کے ہاتھ سے ان کو نجات ملی، تو جو کچھ آیا م ملازمت کا کمایا باقی رہ گیا اس سے اور اسی جائیداد سے ان کی اوقات بسر ہوئی رہی۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے اس حادثہ کے بعد اس عجزہ ہزار دہائی یعنی حکومت سے انھوں نے پھر ملازمت کے تعلقات کبھی نہیں پیدا کئے حالانکہ اس کے مواقع ان کو ملتے رہے سب سے پہلا موقع تو یہی ملا کہ ہارون بن خارویہ جب مارا گیا اور بغداد سے خلیفہ المکتفی باللہ کی طرف سے محمد بن سلیمان کاتب اس کی سرکوبی کے لئے بھیجا گیا اور وہ مصر پر قابض ہو گیا، تو اس نے پھر ہمارے امام طحاوی کے قاضی یعنی محمد بن عبدہ کا ولایت قضا پر تقرر کیا مگر اس وقت ان کے ساتھ امام طحاوی نظر نہیں آتے۔

خیر محمد بن سلیمان نے اسی سلسلہ میں چلتے ہوئے یہاں کا قاضی علی بن الحسین بن حرب کو مقرر کیا۔ عام طور پر لوگ ان کو قاضی حربیہ کہتے تھے ان کا بھی شمار عجائب القضاۃ میں تھا۔ مصر کے مشہور محدث مورخ ابن یونس نے سچ لکھا ہے۔

کاز شیدا عجیبا مار شینا قبلہ ولا بعدا مثله عجیب شخصیت تھی ایسا آدمی نہ ہم نے اس سے پہلے دیکھا اور نہ اس کے بعد علم و فضل میں جتنے غیر معمولی تھے اس سے زیادہ عادات و اطوار میں غرائب تھے۔ مصر میں رہے، نیل کے پل پر سے گذرے لیکن صرف پانی کی آواز سنیں پانی نہیں دیکھا، کھاتے، ہاتھ دھوئے وضو کرتے ان کو کسی نے نہیں دیکھا۔



حالانکہ شافعی المذہب تھے، امام شافعی کے بغدادی شاگرد ابو ثور کی فقہ کے ابتدا میں پابند تھے اور اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے لیکن بعد کو خود اجتہاد کرنے لگے۔ یہی قاضی علی بن الحسین ہیں جن سے اور امام طحاوی و تقلید کے متعلق "لا یقلد الا عصبی او غبی" کا فقرہ مشہور ہوا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی اور قاضی علی بن الحسین میں اچھے مراسم تھے۔ لیکن باوجود اس کے امام طحاوی نے ان کے زمانہ میں کوئی نوکری نہیں کی۔ ہاں ابن خلکان نے ایک واقعہ کا ذکر طحاوی کے ترجمہ میں کیا ہے لیکن وہ ملازمت نہیں بلکہ اور چیز ہے۔ ابن خلکان نے تو مختصر لکھا ہے، میرے نزدیک تفصیل اس کی یہ ہے کہ معاشی فراغ بالی کا جب قاضی محمد بن عبدہ کے زمانہ میں خدا نے طحاوی کے لئے نظم کر دیا اور حکومتی کاروبار سے یہ الگ تھلگ رہنے لگے تو بالکل پہ تصنیف و تالیف درس و تدریس میں مستغرق ہو گئے اب تک مصر پر ان کی علمی جلالت قدر جیسی کہ چاہے تھی کھلی نہ تھی اور حکومت کے تعلقات نے اس پر پردہ ڈال رکھا تھا۔ اب جب ان کو آزادی میسر آئی تو بہت جلد ملک کے ہر طبقہ میں ان کی علمی عظمت قائم ہو گئی، ظاہر ہے کہ ایسی شخصیتوں کا محسوس ہونا ایک قدرتی بات ہے۔ اس وقت تو یہ آزاد تھے لیکن اسی زمانہ میں جب قاضی محمد بن عبدہ کے عہد میں حکومت کی ملازمت کا داغ علم و فضل کے دامن پر لگا ہوا تھا اور ان کی ہر خوبی سرکاری ملازم کے لفظ کے نیچے دبی ہوئی تھی۔ ایک حاسد قاضی محمد بن عبدہ کے اجلاس میں اپنے اس کمینہ جذبہ کو دبانہ سکا۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ طحاوی محمد بن عبدہ کے اجلاس میں بیٹھے تھے کہ رجل معتبر قاضی کے اجلاس میں آئے اور معلوم نہیں کس غرض سے یہ سوال کیا

ایش روی ابو عبیدہ بن عبد اللہ عن امہ عن ابیہ ابو عبیدہ بن عبد اللہ نے اپنی ماں سے اپنے باپ سے کیا روایت کیا ہے۔

یہ فن حدیث کا ایک علمی سوال تھا۔ طحاوی یوں ہی قضائی سوالات کے جوابات قاضی کی طرف سے دیا کرتے تھے یہ تو علمی سوال تھا برجستہ امام طحاوی کہنے لگے۔

حدثنا بکار بن قتیبة انا احمد ناسفیان ہم سے بکار بن قتیبة نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ ہم سے

عن عبد الاعلی الثعلبی عن ابی عبیدہ عن امہ احمد نے بواسطہ سفیان بیان کیا۔ سفیان عبد الاعلی الثعلبی سے راوی ہیں



عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ و ما پی ماں کا اور ان کی ماں ان کے والد سے راوی ہیں کہ  
 لیغار للمومن فلیغرو حد ثنا براء بن ابیہیم بن داود قالنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ مومنوں کیلئے  
 سفیان بن وکیع عن ابیہ عن سفیان موقوفاً۔ غیرت کا خواہاں ہے مومن کو غیرت کرنی چاہئے۔

رحل معتبر امام طحاوی کی اس حاضر جوابی پر دنگ ہو گیا اور گھبرا کر کہنے لگا۔

تدری ما تقول تدری ما تکلم بہ جانے ہو یہ کیا کہہ رہے ہو، سمجھ رہے ہو کیا بول رہے ہو

امام طحاوی کو اس سوال پر ذرا غصہ آ گیا اور فرمانے لگے کہ ما الخبر آخر کیا کہنا چاہتے ہو، رحل معتبر سے دبایا  
 نہ جاسکا اور اپنے جذبہ کا اظہار ان لفظوں میں کرنے لگا میں نے کل شام کو تمہیں فقہاء کے میدان میں دیکھا اور آج  
 تم حدیث والوں کے میدان میں ہو حالانکہ دونوں باتیں (فقہ و حدیث) ایک شخص میں کم جمع ہوتی ہیں۔  
 مطلب یہ تھا کہ میاں تم توفیق کے یہاں کے آدمی ہو یہ دھڑا دھڑا حدیث اور اخبار جو تم نے شروع کر دیا  
 سمجھ کے بھی کہہ رہے ہو یا بے پر کی اڑا رہے ہو عموماً فقہ و حدیث دونوں علوم کے کمالات ایک آدمی میں جمع نہیں ہوتے  
 امام طحاوی جواب میں یہ فقرہ فرما کر خاموش ہو گئے۔

هذا من فضل الله وانعامه ۛ یہ اللہ کا فضل اور اس کا انعام ہے۔

قاضی حریویہ اور خلاصہ یہ ہے کہ ملازمت کا دایہ جس زمانہ میں لوگوں کی تسلی کرتا تھا اس وقت تو یادیوں کا یہ حال تھا  
 امام طحاوی ۛ جب سے الگ ہو کر علم ہی پر ٹوٹ پڑے اور اس کے نتائج و ثمرات ظاہر ہونے لگے تو اس نے  
 دلوں کے حاسدانہ جذبات میں اور تیزی پیدا کر دی، اور تو لوگ ان کا کیا بگاڑ سکتے تھے، ایک موقعہ حریفوں کو مل گیا،  
 قاضی العمری جو جیل کی دیوار پھانڈ کر بھاگے تھے اور ان کا کچھ ذکر پہلے آچکا ہے انہی نے ایک نئے دستور کی بنیاد مصر  
 میں ڈال دی تھی، یعنی شہر کے ممتاز اور برگزیدہ لوگوں کی ایک فہرست تیار کر لائی تھی، غالباً ہر محلہ سے ایسے لوگوں کا  
 انتخاب ہوا تھا، مقصد اس کا یہ تھا کہ مختلف مقدمات میں ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ مدعی مدعی علیہ اور مقدمہ کے



گواہوں کے حالات کسی معتبر آدمی سے دریافت کئے جائیں، نیز اور بھی دوسری ضرورتوں میں شناخت کنندگان کی حجت پڑتی تھی، یا کسی معاملہ کی تحقیق کے لئے جہاں خود قاضی نہ جاسکے وہاں ان معتبر آدمیوں کو بھیج دیا جاتا تھا تاکہ واقعہ کی صحیح حالت دریافت کر کے محکمہ میں رپورٹ کریں اور ان لوگوں کا نام ”الشہود“ رکھا گیا۔ العمری کے ترجمہ میں السیوطی نے لکھا ہے۔

هو اول من دون الشهود ۱۰ پہلا آدمی ہے جس نے ”الشہود“ کا ضبط تیار کیا۔

ابتداء میں تو شاید یہ چنداں اہمیت کی چیز نہ سمجھی گئی لیکن جب ان لوگوں کے بیانات پر ہزاروں اور لاکھوں کے مقدمات کا فیصلہ ہونے لگا اور ہر بات میں الشہود بے مشورہ محکمہ عدالت لینے لگا تو پھر بتدریج ان کی اہمیت ملک میں بڑھنے لگی، تاہم ایک وقت وہ بھی آگیا کہ جس کا نام دیوان الشہود میں نہ ہوتا وہ لوگوں کی نگاہوں میں بے وقعت ہو جاتا تھا، گویا اس کے معنی یہ ہوتے تھے کہ اپنے محلہ میں بھی اس کو علمی اور دینی امتیاز حاصل نہیں ہے گویا وہ بیچارہ تھوڑا کلاس کا آدمی شمار ہوتا تھا۔

امام طحاوی کا جب علمی دور دورہ شروع ہوا تو جینا کہ میں نے عرض کیا اب وہ حکومت کے ملازم تو تھے نہیں جو کسی سازش کے شکار ہوتے۔ پس اتنا موقع لوگوں کے لئے رہ گیا کہ کسی طرح سے ”دیوان الشہود“ سے ان کا نام نکلوادیا جائے اور اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کسی مقدمہ میں اظہار کا موقع جب آئے تو سارے الشہود یا ان کی اکثریت اس پر اتفاق کر لیتی کہ یہ شخص گواہی کے لائق نہیں ہے امام بیچارے کے ساتھ بھی یہی ترکیب کی گئی، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ

كان الشهود يتحسفون عليه الشہود نے طحاوی پر زیادتی شروع کی۔

اور اس تعسف اور ہٹ دھرمی اور زیادتی کی وجہ خود قاضی ابن خلکان باوجودیکہ طحاوی سے کدورت بھی رکھتے تھے خود ہی یہ فرماتے ہیں کہ۔



لئلا یجتمع لدریاسة العلم یہ اس لئے کرتے تھے تاکہ علم اور شہادت کی مقبولیت

وقبول الشهادة - (ص ۱۹) دونوں شرف ان کو نہ حاصل ہوں۔

مطلب یہ تھا کہ جنہیں علم و فضل کی راہ سے اونچا ہونے کا موقعہ نہیں ملتا تھا تو تسبیح و مصلیٰ، درازی ریش وغیرہ کی آڑ میں نہیں تو کچھ الشہود ہی کی فہرست میں نام درج کر لیتے تھے اور اسی کو اپنے لئے بڑا کمال سمجھتے تھے امام طحاوی میں دونوں باتیں جمع ہو گئی تھیں، تقویٰ بھی اور علم بھی، یہی چیز ان لوگوں کو ناگوار گذرتی تھی چاہا کہ ایک رخ تو اس کا بگاڑ دو، حکومت اور عام پبلک میں توبے وقعت ہو جائے گا، رہا علم تو اپنی کوٹھڑی میں ملا اپنے ہاتھ میں قلم لئے گھسیٹتا رہے یا معلم الصبیانی میں دماغ چٹواتا رہے مگر ہمارے میدانوں میں تو نہ آئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حریفوں کی یہ چال کامیاب ہو گئی اور امام طحاوی جیسے امام کا ان عامیوں نے الشہود کی فہرست سے نام نکلوادیا، بعض مقدمات میں اکثریت نے ان کی عدالت اور تقویٰ کو ناقابل اطمینان قرار دیا۔ یہ حادثہ امام طحاوی کے ساتھ اس وقت پیش آیا جب قاضی الحسین بن علی بن حرب کا زمانہ تھا۔

ابن خلدان کا بیان ہے کہ اس عرصہ میں منصور فقیہ جو قاضی حربویہ کے بڑے مداحوں میں تھے ان میں اور حربویہ میں ایک قصہ پیش آیا جس میں امام طحاوی کی طرف سے قاضی حربویہ کو کوئی مدد ملی اور ان کی ہمدردی طحاوی سے بڑھ گئی۔ آخر امام طحاوی سے قاضی حربویہ کے دل میں حنفی ہونے بلکہ شافعی مذہب ترک کر کے حنفی مسلک اختیار کر لینے کی وجہ سے لاکھ خلش اور کدورت ہو لیکن ان کے علم و فضل تقویٰ و دیانت کا محض ان فسروی اختلافوں کی وجہ سے جہالتک میرا خیال ہے انکار نہیں کر سکتے تھے۔

خیر میرا خیال ہے کہ الشہود کی اکثریت ہی سے وہ مجبور تھے اس لئے مصر میں جب ایک قصہ پیش آیا تو انہوں نے اس سے نفع اٹھایا قصہ یہ ہے کہ مصر کے جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں یہاں۔ کے حکومتی امرا میں ایک مشہور آدمی محمد بن علی المازنی بھی تھا۔ اس امیر پر کسی معمولی عورت نے شفعہ کا دعویٰ قاضی حربویہ کے اجلاس میں دائر کروایا۔ قاضی صاحب جیسے سخت آدمی تھے امیر ہوا غریب دونوں ان کی نگاہوں میں برابر تھے انہوں نے



الماذرائی کے نام فوراً حاضر ہونے کا سمن جاری کر دیا لیکن اصرار دوسرے قاضیوں کے بگاڑے ہوئے تھے، اس نے قاضی کے حکم کا مقابلہ کیا اور حاضر نہ ہوا مگر قاضی کی سخت مزاحی سے واقف تھا، ترکیب یہ کی کہ فوراً حج کا اعلان کر کے حجاز روانہ ہو گیا، مصر میں الشہود کا جو طبقہ رہتا تھا الماذرائی کا سفر حج ان لوگوں کے لئے غنیمت تھا، ان کی بڑی تعداد اس کے حشم اور بارگاہ کے ساتھ حجاز روانہ ہو گئی۔ الماذرائی نے تو خیال کیا کہ معمولی عورت کا قصہ ہے، اس عرصہ میں رفع دفع ہو گیا ہو گا، حج سے فارغ ہونے کے بعد مصر واپس آیا لیکن ارباب تسبیح و صلی کو اپنے دینی وقار میں وزن پیدا کر نیکو یہ اچھا موقعہ تھا، شہود کی جماعت مزید ایک سال کے لئے مکہ معظمہ میں ہی مقیم رہی۔ اس طرح گویا مصر شہود کی بڑی تعداد سے اس زمانہ میں خالی ہو گیا تھا۔ اب قاضی صاحب نے بغیر کسی جدید ناشر کے یا جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے ایک واقعہ سے متاثر ہو کر اس موقعہ سے امام طحاوی کی صفائی کے لئے فائدہ اٹھانا چاہا۔ انھوں نے اس سلسلہ میں کیا صورت اختیار کی اس کا ذکر تو بعد کو آئیگا۔

میں چاہتا ہوں قاضی حربویہ اور منصور فقیہ کے جس قصہ کی طرف ابن خلکان نے اشارہ کیا ہے پہلے اس کی تفصیل پیش کروں پھر بتاؤں گا کہ اس واقعہ میں طحاوی پر چھپے چھپے طریقہ سے شافعیوں کے دائرہ میں جو سرگوشیاں ہوتی رہی ہیں ان کی حقیقت کیا ہے۔ آخر میں یہ بھی بتاؤں گا کہ بالفرض قاضی حربویہ کے دل میں امام طحاوی کی ہمدردی کسی جدید واقعہ کا بھی نتیجہ اگر قرار دیا جائے تو بجائے قصہ منصور فقیہ کے قاضی حربویہ اور طحاوی کے درمیان جو ایک اور واقعہ پیش آیا ہے اگر اس کو اس جدید ہمدردی کی گونہ علت ٹھہرائی جائے تو زیادہ مناسب ہے۔

قاضی حربویہ اور منصور فقیہ | بہر حال منصور فقیہ اور حربویہ کے درمیان والے قصہ کا ذکر ابن خلکان نے اپنی کتاب میں کی شکر بخجی کا واقعہ | دوسری جگہ کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی حربویہ کے منجملہ اور عجیب معمولات کے

ایک دوامی معمول یہ بھی تھا کہ جمعہ کے سوا ہفتہ کی کل راتوں کو انھوں نے مصر کے مختلف علماء و فضلاء کی صحبت اور علمی بحث و تمحیص کے لئے مختص کر رکھا تھا جس کی ایک باضابطہ فہرست بنی ہوئی تھی، ایک رات امام شافعی کے شاگرد ربیع جیزی کے لئے دوسری عفان بن سلیمان تیسری السجستانی، چوتھی منصور فقیہ، پانچویں امام ابو جعفر طحاوی



کے لئے۔ اور یوں ہی ایک رات کسی اور عالم کے لئے۔ جمعہ کی رات صرف اس سے مستثنیٰ تھی لہ  
اتفاق سے منصور فقیہ والی رات میں جہاں اور مسائل کا ذکر ہو رہا تھا اس مسئلہ کا ذکر بھی آیا کہ حاملہ عورت  
کو اگر طلاق دی جائے تو عدت کے ایام میں طلاق دینے والے شوہر پر اس کا نان و نفقہ واجب ہے یا نہیں؟ قاضی حرّی  
نے اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ

زعم قوم ان لا نفقة لها في الثلاث و بعضوں کا خیال ہے کہ تین طلاق کی صورت میں نفقہ کا اتحاق

ان نفقة في الطلاق غير الثلاث - نہ ہوگا اور تین سے کم طلاق میں ہوگا۔

نان و نفقہ | یہ دراصل امام شافعیؒ کے مشہور اختلافی نقطہ نظر پر تعریض تھی، ان کا مسلک تھا کہ نفقہ صرف اس عورت  
مطلقہ کی بحث | کو ملیگا جسے رجعی طلاق دی گئی ہو، باقی تین طلاقیں جس سے عورت پھر رجعت کے قابل بجز حلالہ اور  
جدید نکاح کے نہیں رہتی، چونکہ اس کا تعلق شوہر سے بالکلیہ منقطع ہو جاتا ہے اس لئے اب کس بات کا نفقہ؟ لیکن  
اس مسئلہ میں امام شافعیؒ نے صحابہ خصوصاً حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو اس لئے رد کر دیا تھا کہ وہ ایک مشہور صحیح حدیث،  
فاطمہ بنت قیس کے خلاف تھا۔ یہ عورت ابو عمر بن حفص کی بیوی تھی لیکن زبان بہت تیز تھی، ان کے شوہر نے تنگ کر  
ان کو طلاق بائن دیدی تھی۔ ان کا قصہ آنحضرتؐ کی خدمت میں پیش ہوا، تو فاطمہ بنت قیس کا بیان ہے کہ آپ نے  
فرمایا ایسے لاکھ نفقہ اب تیرا نفقہ تیرے شوہر پر واجب نہ رہا، عدت گزرنے کے بعد چند آدمیوں نے نسبت بھیجی جن میں  
حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے۔ آنحضرتؐ سے فاطمہ نے اس باب میں مشورہ کیا تو آپ نے فرمایا معاویہ فقیر ہیں  
ان کے پاس مال کہاں ہے اور حکم دیا کہ اسامہ بن زید سے نکاح کر لو۔ خیر یہ قصہ تو طویل ہے حضرت عمرؓ کے عہد میں اس  
مسئلہ نے بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ ایک طرف قرآن کی آیت مطلقہ عورتوں کے متعلق اطلاقی شکل میں موجود تھی۔

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ نہ نکالو ان کو ان کے گھروں سے اور نہ نکلیں وہ لیکن یہ کہ کوئی کھلی ہوئی

لَا اَنْ يَأْتِيَنَّ بِمَا يَحْشَوْنَ مُبَيِّنًا الطَّلَاقَ فحش بات ان سے صادر ہو۔

نیز یہ قسم کی عورتوں یعنی آئسات، نابالغات، حاملات سب کی عدت کا ذکر فرمانے کے بعد قرآن کا حکم ہے کہ



أَسْكِنُوا هُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ جہاں تم رہتے ہو وہیں ان کو رکھو اور ان کو ضرر نہ پہنچاؤ  
وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِتُصْبِحُوا عَلَىٰ هَيْئٍ (الحلاق) تاکہ ان پر زندگی کو تنگ کرو۔

اس سے عام طور پر یہ ہی سمجھا جاتا ہے کہ مطلقہ خواہ بطلاق رجعی ہو یا مغلظہ وبائن سب ہی کے لئے  
یہ قانون عام ہے اور اس پر عمل درآمد بھی تھا کہ اتنے میں فاطمہ بنت قیس نے اپنا قصہ بیان کر کے اور آنحضرت کی طرف  
لیں لاکہ نفقہ کے فتوے کو منسوب کر کے ایک ہنگامہ برپا کر دیا، فاطمہ کو اس فتویٰ اور اپنی یاد اور سمجھ پر اصرار تھا لیکن  
صحابہ قرآن سے مجبور تھے، بخاری میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فاطمہ کو بلا کر فرمایا الا متقی اللہ۔ بالآخر حضرت عمرؓ  
نے اعلان فرما دیا کہ

لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت ایک عورت کی

لقول امرأة لا ندري احفظت ام بات کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے نہیں معلوم اس کو یاد رہا یا بھول

نسيت لها السكنى والنفقة۔ گئی، پس مطلقہ کے لئے سکنی اور نفقہ دونوں دلایا جائے گا۔

اور اس پر صحابہ کا تقریباً اجماع قائم ہو گیا لیکن فاطمہ کی روایت کی بنیاد پر کبھی کبھی یہ قصہ پھر اٹھ کھڑا ہوتا تھا۔ جب  
امام شافعیؒ محدثین اور حدیث کی قیادت کا جھنڈا لیکر اٹھے تو اس فتنہ نے پھر سر اٹھایا۔ امام شافعیؒ کو اصرار تھا کہ  
حدیث صحیح سے جب ثابت ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے لئے نفقہ نہیں ہے تو اس کو ہم کیسے چھوڑ سکتے ہیں، قرآن کی  
آیتوں کے اطلاق کے دائرہ کو اسی فاطمہ کی روایت سے وہ محض رجعی طلاق والی عورتوں تک محدود کرتے تھے  
اور بعض قرآنی آیات سے اپنی تائید بھی پیش کرتے تھے جس کا اپنے محل میں ذکر موجود ہے۔

اس مسئلہ نے درمیان میں کیسی کیسی صورتیں اختیار کی ہیں اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حدیث کے

مشہور امام شعبیؒ کو فہ کی مسجد میں اسی فاطمہ کی روایت کو بیان کر رہے تھے عبداللہ بن مسعود کے خلیفہ اور شاگرد اسود

بھی موجود تھے شعبیؒ کے رجحان کو فاطمہ کی روایت کی طرف پا کر بیان کیا جاتا ہے کہ اسود بے اختیار ہو گئے اور انھوں

نے مٹی بھر کر کنکریاں لیں اور شعبیؒ کو پھینک ماریں۔



بعضوں کا یہ بھی خیال تھا کہ قرآن کی آیت **إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ يَفَاحِشَةً مُبَيَّنَةً** سے عملی بدکاری ہی مقصود نہیں ہے بلکہ اگر کسی کی زبان میں فحش گوئی کی عادت ہو تو وہ بھی اس میں داخل ہو سکتی ہے اور فاطمہ بنت قیس چونکہ زبان کی سخت تھیں اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی عورتیں بے ہوشی میں سب کچھ کہنے لگتی ہیں اس لئے آنحضرتؐ نے خصوصی طور پر زجر ان کو لا نفقہ لک کا حکم دیا تھا۔ سعید بن المسیب مشہور تابعی نے ایک موقع پر یہی فرمایا۔

تلك امرأة ففتنت لنا مراكنت لسننة اس عورت نے لوگوں کو فتنہ میں ڈالا زبان کی سخت تھیں

خود حضرت عائشہؓ کا بھی یہی خیال تھا انھوں نے فاطمہ کو ایک دن خطاب کر کے فرمایا تم کو تمہاری زبان نے (شوہر کے گھر سے نکالا اپنے دیوروں کے ساتھ زبان درازی کرتی تھیں اور اس کی وجہ سے بڑی گڑبڑ ان لوگوں میں پیدا ہو گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر قرآن کی آیت اور روایت میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے یعنی فاحشہ کی صورت میں طلاق دینے والے شوہر کو حق ہے کہ نفقہ سے اس کو محروم کر دے۔

خلاصہ یہ ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے (معتبر سند) سے حدیث بیان کی جاتی ہے۔ اس پر حضرت شافعیؒ کو اتنا اصرار ہوا کہ انھوں نے فاطمہ ہی کے بیان پر بھروسہ کر کے یہی مذہب اختیار کیا، قاضی حربویہ جیسا کہ گذر چکا تلمذ ابھی شافعی المکتب تھے، نیز مدت سے وہ مسلک و افتاء بھی شافعی اسکول کی شاخ ابو ثور کی پیروی کرتے تھے لیکن مصر پہنچ کر ان کے خیالات میں تبدیلی ہو گئی تھی، غالباً یہ قاضی بکار کے پیدا کئے ہوئے ماحول اور ان کے بنائے ہوئے عالم امام طحاوی کی صحبتوں کا نتیجہ تھا۔ قاضی حربویہ نے جب اس مذکورہ بالا فقرہ کا اضافہ کیا تو گو امام شافعیؒ کا یہ مسلک نہ تھا کیونکہ تین طلاق والی حاملہ عورت کے باب میں وہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ اس کو نفقہ دلایا جائے اور اس لئے یہ امام شافعیؒ پر طعن بھی نہ تھا۔ لیکن منصور فقیہ جو ایک نابینا سخت کٹر شافعی عالم تھے انھوں نے خدا جانے کیا سمجھا اور حربویہ کے جواب میں کہا

هذا ليس من اهل القبلة جو اس بات کا قائل ہے وہ اہل قبلہ میں نہیں ہے۔

یعنی جو تین طلاق والی حاملہ کو نفقہ نہیں دلاتا وہ تو اہل قبلہ سے نہیں ہے یعنی وہ مسلمان نہیں ہے منصور اور حربویہ



میں یہ گفتگو اس نقطہ پر ختم ہو گئی منصور گھر چلے گئے، دوسرے دن امام طحاوی سے کہیں ملاقات ہوئی اور قاضی حربویہ اور اپنی گفتگو کا ان سے تذکرہ کیا، امام ابو جعفر اپنی باری والی رات میں قاضی کے پاس آئے تو انہوں نے دریافت کیا کہ آپ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ علماء میں بعض لوگ اس کے بھی قائل ہیں کہ تین طلاق والی عورت اگر حاملہ بھی ہو جب بھی اس کو نفقہ نہ ملیگا۔

چونکہ یہ واقعہ میں کسی کا مذہب نہ تھا قاضی صاحب نے کہا کہ یہ بات کس نے میری طرف منسوب کی ہے امام طحاوی نے منصور فقیہ بن سے سنا تھا نام لے دیا، اب خدا ہی جانتا ہے کہ منصور کو غلط فہمی ہوئی تھی یا کیا ہوا تھا قاضی حربویہ نے شدت سے اس کا انکار کیا جو کسی کا مذہب ہی نہیں ہے میں خواہ مخواہ کیوں کہوں گا کہ کسی کا مذہب ہے اور فرمایا کہ میں منصور سے اس کے منہ پر پوچھ کر اس کو جھٹلاؤں گا۔

دوسرے دن قاضی حربویہ نے شہر کے اہل علم کو جمع کیا، جب سارا مجمع اکٹھا ہو گیا تب انتظار ہونے لگا کہ آخر قاضی نے لوگوں کو کیوں جمع کیا ہے، قبل اس کے کہ کوئی کچھ پوچھے قاضی حربویہ نے خود پیشقدمی کی اور بغیر کسی مہید وغیرہ کے غصہ میں منصور فقیہ کے نام اور ان کی نابینائی کی طرف تعریض کرتے ہوئے بولنے لگے۔

قوم عمیت قلوبہم کما عمیت ابصارہم بعض لوگ جن کے دل اندھے ہیں جس طرح ان کی بینائی غائب ہے  
یچکون عما لہم نقلہ۔ مجھ سے ایسی باتیں نقل کرتے ہیں جو میں نے نہیں کہی ہیں۔

منصور کو پہلے سے اس واقعہ کی خبر نہ تھی کہ طحاوی اور قاضی میں میرے متعلق یہ باتیں ہوئی ہیں اپنے نام اور اپنی صفت کی طرف اشارہ پاتے ہوئے سمجھ گئے کہ وہی رات والی بات ہے وہ بھی غصہ میں بھر گئے اور صرف تاکا کہ  
قد علم اللہ الکاذب جھوٹے کو خدا جانتا ہے۔

وَنَهَضَ یعنی فوراً مجلس سے اٹھ گئے، مجمع پر سناٹا طاری تھا ہر شخص اپنی جگہ بیٹھا خاموش تھا۔ قاضی حربویہ کے جبروت و جلال کا لوگوں پر اتنا اثر تھا کہ بچا رہے نابینا آدمی کو دروازہ تک پہنچانے کے لئے بھی کوئی نہ اٹھا۔ البتہ ابوبکر بن الحداد جو مصر میں اپنے وقت کے بڑے زبردست شافعی عالم گذرے ہیں اور کچھ دن کے لئے مصر کے قاضی



بھی رہے ہیں ان سے نہ رہا گیا۔ انھوں نے منصور کا ہاتھ پکڑ لیا اور ان کے ساتھ باہر نکلے تا آنکہ ان کو سوار کر دیا۔  
عجیب بات ہے کہ ان ہی ابوبکر بن الحداد کا بیان ہے کہ جس زمانہ میں قاضی حربویہ شروع شروع مصر میں  
آئے تھے اور میں اس وقت جوان تھا، بشر بن نصر الفقیہ کے حلقہ میں بیٹھا تھا کہ یہی نابینا شافعی عالم منصور فقیہ بھی  
قاضی حربویہ سے مل کر اس مجمع میں پہنچے، میں نے ان سے پوچھا کہ کہئے نئے قاضی صاحب کو آپ نے کیسا پایا؟ اس وقت  
ان ہی نے قاضی حربویہ کے متعلق کہا تھا۔

یا ابوبکر ایت رجلا عالما بالقرآن الحدیث ابوبکر میں نے اس شخص کو پایا کہ قرآن و حدیث فقہ اور اختلافی مسائل  
والفقہ والاختلاف ووجہ المناظرہ عالما نظرو فکر کے مختلف پہلوؤں کا عالم ہے نیز لغت اور عربیت کا علم  
باللغة والعربیة عاقل اور عام تمکنا۔ بھی رکھتا ہے، دانش مند متقی پر سیرگار صاحب وقار آدمی ہے۔  
مدح کے ان غیر معمولی الفاظ کو سن کر ابن حداد نے کہا پھر تو یہ قاضی یحییٰ بن اکثم ہیں یحییٰ بن اکثم کی ہستی  
اسلامی تاریخ قضاۃ میں خاص اہمیت رکھتی ہے اسی کی طرف اشارہ تھا منصور فقیہ نے جواب میں کہا۔  
قلت الذی عندی فیہ بھائی میرے خیال میں وہ جیسے ہیں اس کا میں نے اظہار کیا۔

مگر ایک معمولی بات کے سلسلہ میں دونوں (یعنی حربویہ اور منصور فقیہ) میں ایسی کشیدگی پیدا ہوئی کہ  
پھر بجائے گھٹنے کے قصہ بڑھتا ہی چلا گیا۔ یہاں تک کہ اشخاص سے بڑھ کر اس کشمکش نے جماعتوں کو تیار کرنا شروع  
کیا منصور فقیہ کا مصری فوج اور فوجی افسروں پر خاصا اثر تھا، ابن خلکان کا بیان ہے کہ منصور فقیہ کی طرفداری  
میں امیرزکا اور فوج کا ایک طبقہ اور ان کے سوا بھی ایک گروہ منصور کا طرفدار بن گیا۔

اسی طرح شہر کے ارباب و جہ و مناصب میں جو لوگ حربویہ کے عقیدتمندوں میں تھے انھوں نے قاضی  
کا پارٹ لینا شروع کیا اور چند دنوں تک اس فتنہ نے بعض مواقع پر نہایت نازک صورت اختیار کر لی۔ الغرض  
یہ سارا جھگڑا جیسا کہ ابن خلکان کا بیان ہے سب امام طحاوی کی وجہ سے کھڑا ہوا۔ اگر منصور فقیہ کی بات کا ذکر  
حربویہ سے نہ کرتے تو دو دوستوں کی کشیدگی اس حد کو نہ پہنچتی۔ لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس میں امام طحاوی کا



کیا قصور ہے؟ کوئی دنیا کی بات ہوتی تو کہا جاتا کہ امام نے گویا نامی (لگانے بھلانے) کا کام کیا۔ ایک علمی مسئلہ تھا منصور نے اس کو قاضی حربویہ کی طرف منسوب کیا کہ وہ ایسا کہتے تھے، امام طحاوی نے قاضی حربویہ سے براہ راست اس عجیب مذہب یعنی حاملہ مطلقہ ثلاثہ کو بھی نفقہ نہیں ملیگا کی تصدیق ہی چاہی ہوگی۔ اب یہ قاضی حربویہ جانیں کہ انہوں نے کہنے کے بعد انکار کر دیا یا منصور فقیہ اس کے ذمہ دار ہیں کہ انہوں نے قاضی کی طرف اس کو غلط منسوب کر دیا۔ خدا ہی جانتا ہے کہ اصل واقعہ کیا تھا مگر بہر حال طحاوی کو اس فتنہ کا ذمہ دار ٹھہرانا خود فتنہ پرداز ہی ہے ابن خلکان کا بیان ہے کہ

عدله ابو عبید علی بن الحسین بن حرب القاضی طحاوی کہ تعدیل قاضی ابو عبید علی بن الحسین بن حرب نے اس عقیب القضیۃ اللتی جرت لمنصور الفقیہ مع ابی عبیدہ قصہ کے بعد کی جوان کے اور منصور کے درمیان ہوا تھا۔

گویا ادھر پایا ہے کہ امام طحاوی نے اس ہیزم کشی کے ذریعہ سے اپنا سوخ قاضی حربویہ کے دل میں پیدا کیا اور باوجود حنفی مسلک ہونے کے اس شافعی التلمذ والمکتب قاضی کے دوست بن گئے اور بیچارے منصور فقیہ شافعی کو ان کی نگاہوں سے گرا دیا۔

بالفرض اگر قاضی حربویہ ابو عبیدہ نے طحاوی کی تعدیل اسی واقعہ کے بعد یا اس واقعہ سے متاثر ہو کر کی جب بھی طحاوی پر یہ الزام قطعاً بے بنیاد ہے کہ ان کا ارادہ منصور کو قاضی کی نگاہ سے گرانا تھا، امام طحاوی کو یہ کیا معلوم تھا کہ منصور فقیہ جو بات ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس کے انتساب کا قاضی حربویہ انکار کر نیگے اگر وہ انکار نہ کرتے اور کہہ دیتے ہاں میں نے کہا تھا تو پھر فتنہ کا ہے کو کھڑا ہوتا۔ اس لئے میرے خیال میں اس واقعہ کی ذمہ داری ان ہی دونوں شافعیوں (منصور اور قاضی حربویہ) پر ہے طحاوی کا دامن بالکل پاک ہے۔

ماسوا اس کے قاضی حربویہ اور امام طحاوی کے تعلقات میں خوشگواہی میرے خیال میں بہ نسبت اس

واقعہ کے ایک اور واقعہ سے اگر پیدا ہوئی ہو تو یہ زیادہ قرن قیاس ہے۔

ایک اور واقعہ | چونکہ امام طحاوی پر اس واقعہ کے ذریعہ سے شوافع نے گویا ایک طرح کا الزام لگانا چاہا ہے اور



اپنے ایک عالم کے خون کو ان ہی کی گردن پر ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ یہاں اس دوسرے واقعہ کا بھی ذکر کروں جو میرے نزدیک قاضی حربویہ کی ہمدردی کا امام طحاوی کے ساتھ زیادہ تر مناسب ہو سکتا ہے۔

حافظ ابن حجر اور دوسرے محدث مورخین کی کتابوں میں یہ واقعہ پایا جاتا ہے میں ملحقات الکندی سے اسے نقل کرتا ہوں کہ مازرائی محمد بن علی جس پر قاضی حربویہ کے اجلاس میں ایک عورت نے شفعہ کا مقدمہ دائر کیا تھا، حج سے جب واپس ہوئے تو پھر قاضی حربویہ نے اس پر پورش کی اور کوئی صاحب اسحاق بن ابراہیم رازی تھے ان کو قاضی جی نے مازرائی کے پاس یہ کہلا کر بھیجا کہ فصل القضية او المحضور یعنی عورت کا حق ادا کرو ورنہ اجلاس میں آکر جواب دہی کرو۔ اب یہاں سے قعہ شروع ہوتا ہے۔ امام طحاوی اور مازرائی میں روا سم تھے اس نے ان سے مشورہ لیا۔ آپ نے فرمایا کہ جواب میں قاضی کو کہلا بھیجو کہ میرے دو وکیل قاضی کے اجلاس پر حاضری دینے کے لئے تیار ہیں (یعنی اظہار بالوکالت بھی ہو سکتا ہے) یہ ہی جواب دیا گیا۔ قاضی صاحب کو ضد تھی کہ مازرائی کو خود اجلاس میں لانا چاہئے۔ انھوں نے کہلا بھیجا کہ الوکیل لا یحلف (وکیل قسم نہیں کھا سکتا) یعنی مجھے تم سے قسم کہلوانی ہے اور شریعت کا مسئلہ ہے کہ وکیل سے قسم نہیں لی جاتی، یہ عالمانہ پتیر تھا جو قاضی حربویہ نے کیا مگر یہاں بھی امام طحاوی جیسا مرد میدان موجود تھا انھوں نے مازرائی سے کہا کہ کہلا بھیجو کہ آپ میرے پاس دو گواہوں کو بھیج دیجئے، میں ان کے پاس قسم کھالوں گا، قانونی جواب اس کا ممکن نہ تھا یہ زبردستی کا جواب کہلا بھیجا۔

لا سبیل الی ارسال الشاہدین گواہوں کے بھیجنے کا سامان اس وقت نہیں ہو سکتا۔

مازورائی نے امام طحاوی کے اشارہ سے اس کے جواب میں کہلا بھیجا کہ

ارسلت الی غیري بشاہدین میرے سوا آپ نے دوسرے کے پاس دو گواہ بھیجے ہیں۔

قصہ یہ تھا کہ اس سے پہلے زیادۃ الشہدین اغلب مشہور افریقی انقلابی کے لئے قاضی حربویہ گواہ بھیج

چکے تھے جواب کیا دیتے، کہلا بھیجا کہ اس وقت کچھ سیاسی مجبوریاں اور مصالح تھے اس کی تفصیل بھی بیان کی جو

طویل داستان ہے آخر میں قاضی نے یہ بھی اضافہ کیا کہ تم ہی اگر زیادۃ الشہدین اغلب کا رنگ اختیار کرتے ہو اور



تم سے بھی ملک کو، حکومت کو وہی اندیشے پیدا ہو جائیں جو اس سے تھے تو اس وقت تمہارے پاس بھی دو گواہوں کو بھیج دوں گا۔ چونکہ قاضی صاحب کو مسلسل خبریں پہنچانی جا رہی تھیں کہ مازورانی بیچارہ شریعت کے مسائل کیا جانے درپردہ ابو جعفر طحاوی یہ سارے جوابات سکھا رہے ہیں اس لئے جس وقت قاضی صاحب کا قاصد مازورانی کے پاس جا رہا تھا بے ساختہ ان کی زبان سے یہ فقرہ نکل گیا۔

تَعَسَّ مِنْ لَقْنَتِكَ      تباہ و برباد ہو وہ جو تجھ کو سکھا پڑھا رہا ہے۔

امام طحاوی تک قاضی حربویہ کا یہ فقرہ پہنچا دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ ان کے علم و فضل دین و تقویٰ کا وہ اتنا احترام کرتے تھے کہ اس دفعہ قاضی کے جواب الجواب کے لئے مازورانی نے امام طحاوی کے پاس آدمی بھیجا تو انھوں نے صاف انکار کر دیا۔ مازورانی کی جو حالت اس وقت مصر میں تھی اس کا صحیح اندازہ ہم نہیں کر سکتے، ان ہی کتابوں میں لکھا ہے کہ جس زمانہ کا یہ ذکر ہے اس وقت مصر میں اصل حکومت مازورانی ہی کی تھی۔ لیکن ایک عالم کے مقابلہ میں ایک امیر کی امام نے قطعاً پروانہ کی اور پھر اس کا جواب انھوں نے نہیں بتلایا۔ آخر مازورانی کو عورت کے سامنے جھکنا پڑا، امام طحاوی کے اس طرز عمل کی یہی خبر قاضی حربویہ کو دی گئی۔ میرے خیال میں اگر قاضی حربویہ کے دل میں امام طحاوی کے لئے نئی ہمدردی کا کوئی جدید سبب تلاش کرنا ضروری ہی ہے تو بجائے منصور فقیہ والے واقعہ کے جس میں قاضی حربویہ کے ساتھ طحاوی کی طرف سے کوئی ایسی بات نہیں ظاہر ہوئی تھی جس سے قاضی کو ان سے ہمدردی پیدا ہوتی۔۔۔ اگر اس واقعہ کو یعنی مازورانی کے قصہ کو ان کی ہمدردی کا سبب ٹھیرایا جائے تو یہ زیادہ قرن قیاس ہے۔

۱۵ ابن زولاق کے لفظ ہیں کہ کان محمد بن علی ہوا میرا البلد فی الحقیقۃ ص ۵۲۷۔

۱۶ کہتے ہیں کہ جب مازورانی سے جواب نہ چلا تو حربویہ کو غصے میں اس نے پیغام بھیج دیا کہ ما احضر فلیضع ماشاء میں ان کے اجلاس میں نہیں حاضر ہوں گا۔ ان کا جوابی چاہے کریں۔ قاضی صاحب نے عورت کو حکم دیا کہ جس وقت بازار میں جا رہا ہو اس کی سواری کی لگام تھام کر کھڑی ہو جائے۔ اس نے یہی کیا، مازورانی کی یہ رسوائی تھی، بیچ میں کچھ لوگوں نے پڑ کر معاملہ کو سمجھا دیا۔ عورت کو روپیے دلوادئے۔



بہر حال کچھ بھی ہو، قاضی حربویہ نے شہود کی غیبت سے نفع اٹھانا چاہا اور ان متعسفین کو انہوں نے طحاوی کو غیر عادل قرار دیکر ان کا نام جو دیوان شہود سے کٹوا دیا تھا ارادہ کیا کہ اس رسوائی کا ازالہ کیا جائے۔ جیسا کہ ابن خلکان کے حوالہ سے میں نے نقل کیا ہے کہ اس سال الشہود کی بڑی جماعت مکہ معظمہ میں مجاور تھی۔ ابن خلکان نے اس کے بعد لکھا ہے کہ

فاختم ابو عبید غیبتہم ابو عبید نے ان کی غیبت کو غیبت خیال کیا۔

اور مصر کے دو مشہور نامی آدمی ابوالقاسم المامون اور ابوبکر بن سقلاب جو وہاں موجود تھے ان دونوں کو بلا کر ان کی شہادت سے امام ابو جعفر طحاوی کی تحدیل کرادی۔ اور یوں رسوائی کا جو داغ امام کے دامن عزت پر حاسدوں نے لگایا تھا قاضی حربویہ کی مدد سے دھل گیا۔ غالباً اس کے بعد قدرتی طور پر امام طحاوی اور قاضی حربویہ کے تعلقات میں زیادہ گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی اور آخر میں اس کی انتہا یہ تھی کہ جب قاضی حربویہ عہدہ قضا سے ہٹنے کے بعد درس و تدریس میں مشغول ہوئے اور مصر میں المار کا حلقہ قائم کیا تو امام ابو جعفر طحاوی جن کی عمر اس وقت ۵۰ سے زیادہ تھی، ان کے حلقہ میں بحیثیت شاگرد اور مستفید کے بیٹھنے لگے۔ ابن یونس محدث کے حوالہ سے ملحقات کندی میں منقول ہے کہ ”قاضی حربویہ جب قضا کے عہدے سے ہٹے تو لوگوں کو المار کرنا شروع کیا اور ان کی حدیثیں لکھیں۔ ان سے ابوبشر دولابی، ابو جعفر طحاوی ابو حفص بن شامین جیسے لوگ راوی ہیں۔“

اگرچہ اس زمانہ میں خصوصاً حدیث کی روایت میں عمر کی زیادتی کا چنداں خیال نہیں کیا جاتا تھا محدثین تو ایک باب ہی ”روایت الاکابر عن الاصاغر“ کا باندھے ہیں اور یہاں تو گو امام طحاوی بہت معمر ہو چکے تھے لیکن حربویہ سے تو عمر میں پھر بھی تقریباً ۱۴ سال چھوٹے تھے۔ نیز حربویہ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ بعض سلسلہ ان کی روایتوں کی سند کا بہت عالی تھا یعنی آنحضرت اور ان میں وسائط نسبتاً کم تھے۔ ظاہر ہے کہ محدثین کے یہاں سندِ عالی تو کیمیا کا حکم رکھتی ہے۔

(باقی آئندہ)



# اصول دعوتِ اسلام

(۳)

از جناب مولانا محمد طیب صاحب تہم دارالعلوم دیوبند

تجدد دعوت | مخاطبوں کی اسی رعایت احوال کا یہ بھی تقاضا ہے کہ دعوت و تبلیغ ہر وقت اور ہر روز بلا ناغہ نہ کی جائے ورنہ مخاطب اکتا جائیں گے اور آثار تبلیغ باطل ہو جائیں گے بلکہ درمیان میں وقفے اور ناغے دیکر تبلیغ کو جاری کیا جائے تاکہ ان کا شوق ہر وقت تازہ تباڑہ باقی رہے چنانچہ شفیق ملخی فرماتے ہیں کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہفتہ میں ہر جمعرات کو وعظ و تذکیر فرمایا کرتے تھے ایک شخص نے عرض کیا کہ اے ابو عبد الرحمن کاش آپ ہمیں ہر روز وعظ سنا یا کرتے تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا۔

واما انذمینی من ذلک انی اکره ان املکم      مجھ کو ہر روز وعظ کہنے سے یہ بات منع کرتی ہے کہ میں  
وانی اتخول علیکم بالموعظة کما کان      تم کو اکتا دینا نہیں چاہتا۔ میں وعظ میں وقفے اسی طرح  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يتخولنا بها      کرتا ہوں جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے  
مخافة السامة علینا (بخاری و مسلم)      اکتا جانے کے ڈر سے وقفے کرتے تھے۔

غور کرو تو یہ مقصد بھی آیت دعوت سے ثابت ہے کیونکہ اس دعوت و تذکیر کا امر اُدْعُ کے صیغہ سے فرمایا گیا

ہر جو فعل ہے اور عربیت کے قاعدہ سے فعل تجددا اور حدوث پر دلالت کرتا ہے نہ کہ دوام و استمرار پر۔

ترک غلظۃ و شدۃ | اسی رعایت طبائع کے ماتحت یہ بھی ضروری ہے کہ داعی الی اللہ کا کلام نفرت انگیز مضامین

سے پاک ہو اس میں افراد یا جماعتوں پر حملہ نہ ہو تو بہین آمیز پیرائے نہ ہوں کسی فرد یا جماعت کو اس کا نام لیکر بُرا



بھلا نہ کہا جائے۔ کلام میں تعریض و تلمیح نہ ہو طعن و تشنیع کا رنگ نہ ہو ورنہ ان قبائح پر مشتمل تبلیغ جاہل و نادان یا بدعتی پر معمول کی جائیگی جس کا اثر کبھی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے حضور نے حضرت ابو موسیٰ اشعری اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو بطور نصیحت فرمایا تھا۔

بشر ولا تنفرو و سیرا ولا تعسرا خوشخبریاں سناؤ۔ نفرت مت دلانا۔ آسانی کرنا، سختی مت کرنا، باہم و تطاول و عداوت مت مختلفا۔ متحد و متفق رہنا اختلاف نہ کرنا۔

تاخیر دعوت | پھر اسی رعایت طبائع کے اصول کے ماتحت مبلغ کا یہ بھی فرض ہو گا کہ وہ اپنے مخاطبوں کے احوال پر نظر ڈال کر ان کی آمادگی اور صلاحیت قبول کی بھی جانچ کرے اور تا بحد قبول ہی انہیں تبلیغ احکام کرے حتیٰ کہ اگر ان کی حالت اس وقت ترک تبلیغ کی مقضیٰ ہو تو اس وقت ترک تبلیغ و موغلت ہی کو مصلحت شرعی سمجھے بلکہ ایسی حالت میں یہ ترک تبلیغ بھی حکم میں تبلیغ کے ہوگی۔ ورنہ یا اتنا قبول ظاہر نہ ہو سکیں گے اور یا مبلغ کی طرف سے سوء عقیدت پیدا ہو جائے گی جو آئندہ کی توقعات قبولیت کا راستہ بھی بند کر دیگی۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک از روئے وحی کعبہ کی تعمیر میں حطیم کا حصہ بھی شامل ہونا چاہئے تھا کہ وہ حجر کعبہ تھا اور آپ دل سے چاہتے تھے کہ کعبہ کی موجودہ عمارت ڈھا کر اس کی از سر نو تعمیر ہو جس میں حطیم بھی داخل عمارت ہو جائے لیکن محض اس مصلحت سے کہ قوم مسلم اور جاہلیت سے قریب الہد ہے کہیں اس تخریب و تعمیر جدید سے حضور پر یہ الزام نہ لگائے کہ یہ کیسے تعمیر ہیں جنہوں نے پہلے کعبہ ہی پر ہاتھ صاف کیا اور اس سے سوء عقیدت پیدا ہو جائے جو آئندہ ہر ایک تبلیغ اور تسلیم و قبول سے قوم کی محرومی کا باعث ہو آپ نے یہ نئی تعمیر ملتوی فرمادی جس سے واضح ہے کہ مقاصد شرعیہ کے اجراء و تنفیذ میں مخاطبوں کے احوال کی رعایت ناگزیر اور یہ اندازہ لگانا ضروری ہے کہ اس مقصد شرعی (مثلاً تبلیغ) کے قبول کرنے پر ان کی طبائع کس حد تک آمادہ ہیں اور فی الحال ان کے سامنے کتنی چیز رکھنی چاہئے۔

اغماض از معصیت | حتیٰ کہ بعض اوقات مخاطب کو ایک صریح معصیت میں مبتلا دیکھتے ہوئے بھی محض اس مصلحت



نصیحت ترک کر دی جاتی ہے اور معصیت کو ہونے دیا جاتا ہے کہ مخاطب کی حالت قبولِ نصیحت کے مقام پر پہنچی ہوئی نہیں ہوتی۔

صحیح نبوی میں ایک اعرابی نے پیشاب کرنا شروع کر دیا صحابہ نے اسے ڈانٹنا دیکھا ناچا ہا گویا نہی عن المنکر پر آمادہ ہوئے آپ نے سب کو روک دیا اور اعرابی کی اس ناجائز حرکت کو ہونے دیا کہ اس حالت میں روکنے اور دھمکانے سے اس کا پیشاب بند ہو جاتا اور وہ بیمار پڑ جاتا اس کی فراغت کے بعد صحیح مسجد کو تو پاک کر دیا اور اسے بلا کر بہت پیار محبت اور نرمی سے فرمایا کہ اے عزیز مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئیں ان کا موضوع نماز اور ذکرِ اللہ ہی اعرابی پر اس طرزِ نصیحت کا غیر معمولی اثر ہوا اور بولا کہ آنحضرت نے نہ مجھ کو مارا اور نہ برا بھلا کہا میں نے آپ سے اچھا تو کوئی معلم کبھی دیکھا ہی نہیں۔

شفقت و رحمت | نظر کو اور گہرا کیا جائے تو اس رعایتِ طبائع کی بنیاد شفقت و کرم پر ہے گویا رعایتِ طبائع کے کلیہ میں سے شفقت اور رحمت ربانی کا اصول نکلتا ہے۔ کلیہ میں سے ایک اور عمیق کلیہ نکلتا ہے گویا جس طرح دعوت الی اللہ کے ساتھ نہ طرق کی روح رعایتِ طبائع تھی اسی طرح رعایتِ طبائع کی روح شفقت و رحمت ہے۔ اگر رحمت و شفقت کا اصول سامنے نہ ہو تو رعایتِ طبائع کی ضرورت ہی نہیں ہو سکتی۔ پس رعایتِ طبائع باوجود کلیہ ہونے کے شفقت و رحمت کا جزئیہ ثابت ہوئی اصل اصول اور وسیع کلیہ رحمت و شفقت رہا اور ظاہر ہے کہ جب جزئیہ کسی نص سے ثابت ہوتا ہے تو اس میں چھپا ہوا کلیہ بالاولیٰ اس نص سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے دعوت الی اللہ کے سلسلہ میں مبلغ کے لئے رحمت و شفقت کا اصول بھی اسی آیت سے نکل آیا اور واضح ہو گیا کہ جب تک مبلغ کو اپنی مخاطبوں کے ساتھ شفقت نہ ہو اس کی تبلیغ دلوں میں گھر نہیں کر سکتی۔ اس کا مقتضایہ ہے کہ مبلغ کی تمام تر بہت صرف یہی ہونی چاہئے کہ وہ اپنا فرضِ تبلیغ ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے اور اس برارت ذمہ ہی کو سب سے بڑا مطمح نظر سمجھے۔ خواہ مخاطب نے یا نہ سنے اور مانے یا نہ مانے۔ نہیں بلکہ اس کے دل میں باپ کی سی شفقت ہونی چاہئے کہ وہ مخاطبوں کے راہِ راست پر آنے کی تدبیریں کرے اور دل میں یہ مقصد ٹھیرائے کہ کسی نہ کسی طرح وہ مخاطب کو ہدایت پر لا کر ہی



مطمئن ہوگا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تبلیغی رحمت و شفقت کو انتہائی حدود تک پہنچا دیا تھا اور جب کوئی ہدایت قبول نہ کرتا تو آپ رنجیدہ ہوتے دل میں کڑھتے اور غمزدہ ہو جاتے حتیٰ کہ حق تعالیٰ کو اتنی غیر معمولی شفقت سے یہ کہہ کر روکنے کی نوبت آئی کہ لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ اَنْ لَا يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ۔ کہیں فرمایا لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ کہیں فرمایا لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِوَكِيْلٍ کہیں فرمایا مَا عَلَيَّ الرَّسُوْلُ اِلَّا الْبَلَاغُ کہیں فرمایا اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ۔

حاصل یہ کہ اے پیغمبر کڑھنے یا گھٹنے یا غمزدہ رہنے کی ضرورت نہیں۔ آپ ان کے اوپر سلاط نہیں ہیں۔ خدا جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے آپ کا کام تو صرف تبلیغ ہے۔ بہر حال جبکہ مبلغ کے لئے شفقت و رحمت کا اصول اسی آیت سے متنبط نکلا تو ظاہر ہے کہ شفقت و رحمت کی جس قدر بھی جزئیات ہوں گی وہ بھی سب اسی آیت کے تحت میں آکر اسی آیت سے ثابت شدہ ہو جائیں گی خواہ وہ شفقت لسانی ہو یا شفقت قلبی و اخلاقی۔

تلمین دعوت | مثلاً شفقت لسانی میں قول کی نرمی آتی ہے جو درحقیقت مبلغ کی تبلیغ کا زیور ہے جس سے تبلیغ آراستہ ہو کر محبوب قلوب بن جاتی ہے اور قلوب کو اپنی طرف جذب کر لیتی ہے جیسا کہ اس کے بالمقابل آواز کی کڑھکی زبان کی تیزی اور اخلاق کی شدت و غلاظت دلوں کو چھیل ڈالتی ہے اور تبلیغ و مبلغ سے بیگانہ ہی نہیں متنفر کر دیتی ہے اسی لئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رحمت و شفقت کا خصوصی ارشاد تھا۔

فَمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللّٰهِ لِيَنْتَ هُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا اَآپ اللہ کی رحمت سے ان لوگوں کے لئے نرم ہو گئے ہیں اگر آپ غلیظ القلب لا تَفْضُوْا مِنْ حَوْلِكَ تندرمان اور سخت دل ہوتے تو یہ لوگ آپ کے پاس سے بھاگ جاتے فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ۔ آپ ان کو معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے۔

حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون جیسے متمرّد اور باغی کے حق میں نرمی قول کا حکم دیا گیا ارشاد ہوا۔

اِذْهَبَا اِلٰی فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰی فَقَوْلَا لَهٗ

قَوْلًا لِّیْنَا لَعَلَّہٗ یَتَذَكَّرُ اَوْ یَنْجِسٰی۔ نرم باتیں کہو شاید وہ یاد کرے اور خدا سے ڈرے۔



پھر جس طرح مبلغ کے لئے شفقت لسانی ضرور ہے اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ شفقت قلبی اور شفقت اخلاقی کی ضرورت ہے کہ درحقیقت نرمی زبان نرمی اخلاق ہی کے تابع ہے ہاں مگر چونکہ نرمی اخلاق کلام کی صفت نہیں بلکہ خود مکالم کی صفت ہے اس لئے اس کی جزئیات داعی الی اللہ کے عنوان کے نیچے آئیں گی۔

تدبیر و تصرف | اسی کے ذیل میں تمام وہ شفقت آمیز تدابیر بھی آجاتی ہیں جو تبلیغ کو موثر بنانے اور مخاطبوں کے دلوں کو کھینچنے کے لئے ضروری ہوں مثلاً مبلغ کے لئے ضروری ہوگا کہ مخلصانہ تبلیغ کے ساتھ ایک ایسا ماحول بھی پیدا کرے جس کے ماتحت لوگ تبلیغ کی طرف خود بخود جھکتے چلے آئیں اور دائرہ تبلیغ وسیع اور مقبول ہو جائے اس سلسلہ میں چونکہ عام طبائع شوکت پسند ہوتی ہیں اس لئے تبلیغ کو موثر بنانے کے لئے مبلغ پر لازم ہے کہ تبلیغ کی پشت پر شوکت و قوت بھی کھڑی کر دی جائے تاکہ شوکت پسندوں کو بھی اس کی طرف جھکنے سے چارہ کار نہ رہے جس کی ایک صورت یہ ہے کہ تبلیغ عام شروع کرنے سے پیشتر مقام تبلیغ کے با اثر افراد کو مقاصد تبلیغ سے مطلع کر کے ان کی ہمدردی حاصل کر لی جائے تاکہ با اثر اور بارعوض مقامی افراد کی سرپرستی میں یہ پر شوکت تبلیغ عوام کی توجہ کو جذب کر سکے اور اس کا حلقہ خود بخود وسیع ہو جائے۔

آخر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا رکیوں فرمائی تھی کہ الہی اسلام کو عزت دے دو میں سے ایک کو حلقہ بگوش اسلام کر کے عمر بن خطاب یا عمرو بن ہشام (ابو جہل) ان میں سے جو بھی تجھے محبوب ہو۔ اس دعا کی غرض و غایت ہی یہ تھی کہ اسلام میں کس میری کے بجائے شوکت کے آثار نمایاں ہو جائیں تاکہ شوکت پرست طبیعتیں بھی ادھر جھکنے لگیں اور تبلیغ احکام بہولت ممکن ہو جائے اور راستے کے فتنے دفع ہونے لگیں، چنانچہ فاروقی اعظم کے اسلام لاتے ہی اسلام مغنی گھروں سے کلکرمیدان میں آگیا اور اس کی تبلیغ میں آثار شوکت و قوت پیدا ہو گئے۔

یا مثلاً تبلیغ کو انفرادی کرنے کے بجائے جماعتی بنا دیا جانا قلوب کو کھینچ لانے میں زیادہ موثر ہے۔ فرد واحد کا ایک ہی اثر ہے اور جماعت کا مجموعی اثر کچھ اور ہی ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم نے جماعتی تبلیغ کا اسوہ قائم فرمایا ارشاد ربانی ہے۔



وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَهُكُم مُّرْسِلُونَ كَذَّبُوا عَنْهُمْ فَأَخَذْنَاهُمْ وَأَنَّا إِلَهُكُم مُّرْسِلُونَ

اور ان کے سامنے اصحاب قریہ کی مثال پیش کیجئے کہ جہان کے پاس  
جاءها المرسلون۔ اڈا رسلنا الیہم اثنتین مبلغ آئے اور جب ہم نے ان کے پاس وٹھوں کو بھیجا تو انھوں نے ان کو دیا  
فکذبوهم فعززنا بثالث فقالوا انا الیکم مرسلون کذبوہما فآخذنہم واننا الیکم مرسلون  
یامثل تبلیغ کو منظم بنانے کی صورتیں پیدا کیا جانا کہ اس کی شاخیں ہوں وہ کسی مرکز کی طرف سمٹی ہوئی ہوں  
اس کا سرمایہ ایک بیت المال کی صورت سے منظم ہو۔ اس کا ایک امیر جو جس کے احکام کے ماتحت مبلغین نقل  
و حرکت کریں وغیرہ وغیرہ جیسا کہ قرن اول میں مسجد نبوی مرکز تبلیغ تھی اور وہیں سے جماعتیں اور افراد منتخب ہو کر  
تبلیغ کے لئے خدا کے ملک میں پھیلتے تھے اور بسبب کار جمع اسی قبلہ تبلیغ خطہ اور ذات اقدس نبوی کی طرف  
رہتا تھا گویا تبلیغ کا مرکز بھی تھا اور محیط بھی جس کے تمام خطوط مرکز کی طرف سمتے دکھائی دیتے تھے اور پھر مرکز سے  
محیط کی طرف پھیلتے ہوئے نظر پڑتے تھے اور اس طرح پرکار تبلیغ ایک اعلیٰ نظم کے ساتھ ہو رہا تھا جس نے صرف  
وہ سالہ حیات مدنی میں حجاز اور اس کے ماحول کو دائرۂ اسلام میں محصور کر دیا تھا۔ اگر اس قسم کی تدابیر کے ماتحت فیض  
تبلیغ ادا کئے جائیں تو لوگ اس پر شوکت تبلیغ کی طرف خود بخود متوجہ ہونے لگیں گے اور ایک ایسی فضا پیدا ہو جائے گی  
کی جس میں لوگوں کو تبلیغی مقاصد کی طرف آنا سہل ہی نہیں بلکہ طبعاً پسندیدہ اور مرغوب محسوس ہونے لگے گا۔

بہر حال آیتِ دعوت سے نفسِ دعوت اور اس کے اوصاف و طرق کے بارہ میں یہ ۱۷ امور مستنبط ہوئے  
مقامات کی ضروری تشریح آیت سے ہو گئی تو اب تیسرا مقام مدعوین کی شرح کا آتا ہے کہ دعوت الی اللہ کے سلسلہ  
میں مخاطبوں اور مدعوین کے اوصاف کیا ہونے چاہئیں یا دوسرے لفظوں میں مبلغوں کو بطور اصول کلی اپنے  
مخاطبوں کو سب سے پہلے کن اوصاف کی ہدایت کرنی چاہئے جو آئندہ تبلیغ کو موثر اور کارآمد بنا سکیں، یا مخاطب  
کس کس وضع اور قماش کے ہوتے ہیں کہ مبلغ کو ان کی ذہنی رفتار کا خیال رکھنا چاہئے۔

مَدِينَةُ

ظاہر ہے کہ دعوت کی یہ عرض کردہ انواع سہ گانہ اور ان کے اصناف و اوصاف جبکہ مخاطبوں کے متفاوت



حالات کے معیار سے وضع کی گئی ہیں تو اسی سے مدعوین کی اقسام بھی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں کیونکہ یہ ایک طبعی اصول ہے کہ سامان دعوت مدعو کے مناسب مذاق ہی تیار کیا جاتا ہے پس جبکہ اس دعوتی دسترخوان پر حصر کے ساتھ حجت کی تین نوعیں لا کر چنی گئیں تو یہی اس کی بھی صاف دلیل ہے کہ مدعو بھی دنیا میں تین ہی قسم کے ہو سکتے ہیں تاکہ ہر ایک نوع کے مناسب حجت کی نوع پیش کی جاسکے۔

اذکیاء (حجت پسند) | ایک وہ کامل الاستعداد طبقہ ہے جن کے قلوب روشن ہوں۔ علم کی صادق طلب اور معرفت حق کی سچی تڑپ ان میں بدرجہ اتم موجود ہو اور وہ ہر مدعا میں صرف ایسی پختہ دلیلوں اور حجتوں کے طلبگار رہے ہوں جو یقینی ہوں اور دلوں میں نور یقین پیدا کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے افراد سے خطاب کی صورت بجز دلائل قطعیہ کے دوسری نہیں ہو سکتی اور اسی کا نام قرآن کی زبان میں حکمت ہے جو آیت اذعی سبیل ربک بالحکمۃ میں مذکور ہے انبیاء (منازعیت پسند) | اس کے بالمقابل بلکہ اس کی ضد ایک وہ کج فہم طبقہ ہے جن کی طبیعتوں میں سلامتی اور ذوق تحقیق کے بجائے بحث و نزاع کج بخشی اور کٹ جھتی کے جراثیم بھرے ہوئے ہوں ان کے نزدیک سب سے بڑا کمال صرف بولتے رہنا اور خاموش نہ رہنا ہے۔ نہ ان کی بد مذاقی کسی فطری حجت و دلیل کو برداشت کرتی ہے اور نہ انہیں کوئی عقلی استدلال مطمئن کر سکتا ہے۔ اس لئے ان کے حق میں محققانہ کلام سود مند ہی نہیں ہو سکتا بلکہ سم قاتل کا حکم رکھتا ہے انہیں صرف ایسا معارضہ اور الزام ہی خاموش کر سکتا ہے جو ان کے مسلمات کی رو سے ہو اور اسی رنگ احتجاج کو مجادلہ کہا گیا تھا اس لئے کج بحثوں کے حق میں حکمت کا کلمہ مفید نہیں ہو سکتا بلکہ صرف مجادلہ جس کے مقدمات اگر مسلمہ فریقین ہوں تو اسی کا نام لسان قرآن میں مجادلہ حسنہ ہے۔ پس قرآن نے مجادلہ حسنہ کا باب قائم فرمایا تو گویا اس نے یہ بھی بتا دیا کہ مدعوین کا ایک طبقہ مجادلہ پسند انبیاء کا بھی ہے جس کے سامنے حکمت کی بجائے مجادلت ہی سے کام لینا چاہئے۔

صلحاء (سلامت پسند) | پھر ان دونوں طبقوں کے درمیان ایک بین بین طبقہ ہے جو نہ تو کمال فہم اور سلامتی ذوق میں حکما و عقلا کی حد تک پہنچا ہوا ہے جس کی تسلی خاطر کے لئے دلائل قطعیہ اور حکمت درکار ہو اور نہ بد ذوقی میں



اس کا حال اغیا اور کج بحثوں کا سہ ہے کہ اس کے خاموش کرنے کے لئے الزامی حجت اور مجادلہ کی نوبت آئے بلکہ ایک درمیانی حدیں سادہ فطرت اور خلقی سلامت روی پر ہوتا ہے جس کی تفہیم کے لئے واعظانہ خطابیات، اقناعی دلائل، سادہ مثالیں، عام فہم لطائف اور عبرت انگیز حکایات ہی کافی ہوتی ہیں۔ قرآن مجید نے اسی طبقہ کے لئے موعظہ حسنہ کے طرز خطاب کو اختیار کرنے کا امر فرمایا ہے۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ اگر حصر کے ساتھ حجت بیانی کے یہ تین ہی طریقے نکلتے تھے حکمت، مجادلت اور موعظت تو ان کے مقتضا کے مطابق حجت نبوش افراد بھی تین ہی طبقوں میں منحصر تھے۔ عقلاً اغیا اور صلحا اور ہر ایک طبقہ ایک ایک طریقہ کا مقتضا نکلا یعنی حکمت عقلاً کو چاہتی ہے مجادلت اغیا کو کھینچتی ہے اور موعظت صلحا کا تقاضا کرتی ہے اسی لئے آیت دعوت کے ان تین منصوص طرق حجت کے مقتضا سے مخاطبوں کی یہ تین انواع پیدا ہو کر درحقیقت آیت ہی سے ثابت شدہ نکلیں۔

قبول سماع | مخاطبوں کی اس امتصانی تقسیم سے ان کا وصف حسن یہاں سے اور نکلتا ہے جو ان میں بتقاضائے عقل راسخ رہنا چاہئے اور وہ جذبہ قبولیت اور تسلیم حق ہے یعنی مخاطب کا جوہر یہ ہے کہ وہ دعوت الی اللہ کو سماع قبول سے سنے اور بشرطِ حقولیت ماننے اور تسلیم کر لینے کا جذبہ اپنے اندر رکھے کیونکہ حق تعالیٰ نے جبکہ حجت بیانی کی یہ سہ گانہ قسمیں محض مخاطبوں کے فہم کے تفاوت اور ان کی سمجھ کی مختلف درجات کی وجہ سے فرمائی ہیں تو ان کی غرض و غایت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مخاطب کو انکار کی گنجائش نہ رہے اور بشرطِ عقل و انصاف وہ کلمہ حق کو قبول کرنے پر اپنے دلی داعیہ سے مجبور ہو جائے۔ اگر یہ غرض نہ ہوتی تو استدلال اور حجت بیانی اور ان کے مختلف طریقوں کی حاجت ہی نہ تھی محض احکام کا بیان کر دیا جانا کافی تھا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور خواہ قبولیت کی اس میں گنجائش اور استعداد ہو یا نہ ہو۔ گو یاد داعی الی اللہ صرف اس کا مصداق ہوتا کہ ع کس بشنود یا شنود من گفتگوئے می کنم

ترک اس ترک بہ ترک ثناب | اب غور کرو تو سماع قبول کے اثبات سے اس کی ضد جسے سو قبول کہنا چاہئے اور جو قلب ترک عناد اور قلت سوال | میں دعوت کو راسخ نہ ہونے سے مع اپنی تمام اقسام کے اس آیت سے خود بخود منفی ہو جاتی ہر



مثلاً قلب کا لہو و لعب اور لا ابالی پن۔ قلت فکر یا قلبی اعراض اور بے توجہی یا زبان کی بکواس کثرت سوال، اور فضول استفسارات یا دورانہ کار احتمالات و شبہات جو کلام کو رلانے کے لئے کئے جائیں اور جن کی طبعی خاصیت ہی یہ ہے کہ مخاطب کے دل میں داعی کی بات جھنے نہ دیں اور اس پر کسی حیثیت سے بھی متکلم کا اثر نہ ہونے دیں اس آیت و عوت سے مردود ہو جاتے ہیں کیونکہ قاعدہ ہے کہ الامر بالشیئ یقتضی النہی عن ضدہ کسی شے کا حکم دینا اس کی ضد کی مانعت کی دلیل ہوتا ہے، سامع کے ان قبیح اوصاف پر قرآن حکیم نے جدا جدا بھی روشنی ڈالی ہے۔

مثلاً قلبی اعراض اور بے توجہی پر ملامت کرتے ہوئے ہٹ دھرموں اور متعصبوں کی شان بتائی کہ  
ولوا سمعہم لتولوا ہم معرضون اور اگر وہ ان کو سناں گے بھی تب بھی وہ پشت پھیر کر چلے جائیں گے اس حال میں کہ وہ اعراض کر نیو لے چکے  
دوسری جگہ فرمایا۔

بل ہم عن ذکر ربہم معرضون بلکہ وہ اپنے رب کے ذکر سے اعراض کرنے والے ہوں گے۔  
یا مثلاً شور و شغب کے بارہ میں قرآن نے دوسری جگہ منکروں کی یہ خصلت تفصیل سے بیان فرمائی ہے کہ  
کلام حق کو سر سے سننے ہی کا ارادہ نہیں رکھتے چہ جائیکہ سماع قبول سے سنتے حتیٰ کہ شور و شغب سے دوسروں کو  
بھی نہیں سننے دیتے۔ فرمایا

وقال الذین کفروا لا تسمعوا لہذا القرآن اور کافروں نے کہا کہ اس قرآن کو مت سنا اور  
والغوا فیہ لعلکم تغلبون۔ شور مچاؤ تاکہ تم غالب آ جاؤ۔

یا مثلاً قلبی لہو و لعب کے بارہ میں فرمایا۔  
ومن الناس من یشتری لہو الحدیث اور بعض لوگ وہ ہیں جو لغو اور فضول باتیں خریدتے ہیں  
لیضل عن سبیل اللہ بغیر حق و تاکہ اللہ کے راستے سے بغیر حق کے گمراہ کر دیں اور اس کو  
یتخذھا ہزوا۔ تسخر اور استہزاء کی چیز بنادیں۔

یا مثلاً حدیث میں کثرت سوال کی مانعت فرمائی گئی جو محض قیل وقال کے لئے ہو اور جس سے واقع شدہ



شک کا مٹانا مقصود نہ ہو بلکہ شکوک کا واقع کرنا اور تکلیف کلام کو مشکوک بنانا منظور ہو

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن كثرة <sup>مسلم</sup> آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کثرت سوال قیل وقال

السؤال وعن قیل وقال وعن اخضاع المال <sup>مسلم</sup> اور اخضاع مال سے منع فرمایا ہے۔

## داعی الی اللہ

اب جبکہ مدعو الیہ (دعوتی پروگرام) دعوت اور مدعو کی اقسام والوں اور متعلقہ احوال آیت دعوت کے ماتحت

روشنی میں آچکے تو اب داعی اور مبلغ کا درجہ آتا ہے کہ اس کے اوصاف اور آداب و شروط پر اس آیت نے کیا روشنی ڈالی ہے

اور مبلغین کے لئے اس سے کیا کیا ہدایتیں مستنبط ہوتی ہیں؟ چونکہ ہدایت و تبلیغ کی کامیابی بہت حد تک مبلغ کے ذاتی

اوصاف اس کے اخلاقی کیرکٹر اور اس کی علمی قابلیت پر موقوف ہے اس لئے اس باب میں داعی کے احوال کا موضوع

سب سے زیادہ اہم ہے اور مبلغوں کا فرض ہے کہ اُسے زیادہ غور سے پڑھ کر اپنی زندگی کو اس مستنبط دستور العمل پر ڈھالنے

کی انتہائی سعی کریں اگر وہ صحیح معنی میں مبلغ بننا اور حقیقتاً اپنی تبلیغ کو موثر بنانا چاہتے ہیں ہم نے اسی لئے اس موضوع کو

سب سے آخر میں رکھا ہے تاکہ ختم کلام پر یہ موضوع خصوصیت سے قلوب میں اپنا اثر چھوڑ جائے۔ جہاں تک غور کیا گیا

اس آیت سے بلا واسطہ یا بالواسطہ دعاۃ امت کے وہ اوصاف جن پر تبلیغ و دعوت کے موثر ہونے کا دار و مدار ہے

اصولاً دو قسم کے نکلتے ہیں ایک وہ جو مبلغ کی ذات کے لئے بطور اس کے وصف کے ضروری ہیں اور دوسرے وہ جو

اس کے فعل تبلیغ کے لئے اس میں ناگزیر طریقہ پر ہونے چاہئیں جن کے بغیر اس کے مخاطبوں پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔

## مبلغ کے ذاتی اوصاف

علم و بصیرت | ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز مبلغ کے لئے علم و بصیرت ہے جس سے تبلیغ کی اساس

قائم ہوتی ہے کیونکہ شرعی مقاصد کی تبلیغی اساس ظاہر ہے کہ جہالت نہیں ہو سکتی۔ جاہل مبلغ تبلیغ ہی نہیں کر سکتا۔

چہ جائیکہ اس کے موثر غیر موثر ہونے کی بحث سامنے آئے، کیونکہ تبلیغ کی حقیقت ایصال (پہنچانا) ہے اگر خود مبلغ ہی

میں وہ چیز نہ ہو جو پہنچائی جانی چاہئے تو وہ پہنچا کس چیز کو سکتا ہے؟ اور اگر علم کے درجہ میں ہو لیکن اس کے پہنچانے کا



ڈھنگ اسے نہ معلوم ہو تو اس کا پہنچانا کیسے موثر ہو سکتا ہے؟

پس حق تعالیٰ نے جب دعوت الی اللہ کے تین طریقے حکمت و موعظت اور مجاہدت تجویز کئے اور دعوتی پروگرام سبیل رب کو بتلایا، گویا سبیل رب موجود نہ ہو تو دعوت کا وجود نہیں ہو سکتا اور حکمت و موعظت و مجاہدت نہ ہو تو دعوت کا ڈھنگ درست نہیں رہ سکتا تو اس کے صاف معنی یہ نکلے کہ مبلغ سبیل رب کا عالم بھی ہو جسے وہ پہنچائے اور حکمت و موعظت و مجاہدت میں مبصر بھی ہو جس سے وہ اپنا پیام موثر بنائے۔ مبلغ کے حق میں ضروری ہے کہ وہ کوئی پیشہ ورو اعظیا رسمی لکچرار نہ ہو بلکہ سبیل رب کے مسائل اور انواع دلائل کا عالم ہو جسے مناسب وقت حجت و برہان کے انتخاب کرنے میں جہالت مانع نہ ہو۔

فہم و فراست | اور جبکہ سہ گانہ انواع حجت کا عالم ہونا مبلغ کلمے ضروری ہوا۔ اور یہ تین طریقے تین ہی قسم کی جماعتوں کے لئے تجویز فرمائے گئے جن میں سے ایک ایک طریقہ ایک ایک طبقہ کے لئے مخصوص ہے تو قدرتی طور پر مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ مبلغ میں مخاطبوں کے ان طبقات کی تشخیص کا فہم اور تدبیر بھی ہونا چاہئے تاکہ وہ یہ اندازہ کر سکے کہ آیا اس وقت اس کے مخاطب عقلا اور فلسفی مزاج لوگ ہیں یا سادہ لوح اور سلیم الطبع اشخاص یا کج فہم اور کج بحث افراد ہیں جن کے مناسب وہ حکمت اور مجاہدت کے ڈھنگ کا انتخاب کر سکے اگر وہ ان طبقات اور ان کی ذہنیتوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو گونا گویا انواع دلائل کا کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو اس کی تبلیغ کبھی موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ فرض کیجئے کہ آپ کے سامنے بی اے اور ایم اے کے ڈگری یافتہ افراد کا اجتماع ہو جنہیں چوبیس گھنٹہ عقلیت ستاتی رہتی ہو اور اس لئے وہ دینی مقاصد کو اپنے اس مذاق کے مناسب دلائل سے فلسفیانہ رنگ میں سمجھنا چاہتے ہوں اور چاہتے ہوں کہ قرآن ان کے سامنے ضرور پیش کیا جائے مگر انہی کی زبان میں پیش کیا جائے اگر آپ انہیں واعظانہ خطابیات اور اقناعی دلائل سے سمجھانے لگیں جو اک خالی الذہن اور تشنہ ہدایت طالب کے سامنے اختیار کیا جاتا ہے یا الزام پسند طبقہ کے سامنے حکیمانہ حقائق کا اظہار کرنے لگیں یا سادہ لوحوں کو الزامی جھٹوں سے عاجز کرنے لگیں تو کیا یہ تبلیغ کوئی اچھا اثر پیدا کر سکی گی؟ نہیں بلکہ محض صدا



بہ صحت ثابت ہوگی؟ اور اس کا کوئی بھی اثر مخاطبوں پر نہ پڑ سکے گا؟ بلکہ اس صورت میں سامعین مبلغ کی ذات کے بارہ میں بری رائے قائم کرنے پر مجبور ہو جائیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مبلغ سے حسن عقیدت مٹ کر اس کی تبلیغ ہمیشہ کے لئے بے اثر بلکہ سدود ہو جائے گی گویا نا فہم مبلغ اپنی نا فہمانہ تبلیغ سے خود تبلیغ کے راستہ میں نادانستہ روڑے اٹکا رہتا ہے اور اسے پتہ بھی نہیں چلتا کہ وہ مبلغ ہو کر تبلیغ کے بارہ میں کیا عمل جراحی کر رہا ہے؟

بہر حال نا فہم عالم اور بے بصیر مبلغ کے علوم و معارف اسی طرح بے محل ضائع ہوتے رہتے ہیں جس طرح چٹیل میدانوں میں بارش کہ نہ جذب ہی ہوتی ہے کہ سبزہ اُگے اور نہ جمع ہی ہوتی ہے کہ ذریعہ سیرابی بنے اسی لئے ارشاد نبوی ہے۔

كلوا الناس على قدر عقولهم۔ لوگوں سے اُن کی عقلوں کے مطابق کلام کرو

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا۔

لا تعلقوا الجواهر باعناق الخنازیر۔ جواہرات خنزیریوں کی گردنوں میں نہ باندھو۔

دانش و خلق | پھر یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ تبلیغ میں فہم و فراست کے ساتھ دانش و عقل اور اخلاق اسلامی بھی درکار ہیں کہ ان دو جوہروں کے بغیر دعوت الی اللہ کی کوئی ایک نوع بھی اپنے پاؤں نہیں چل سکتی کیونکہ یہ تو پہلو واضح ہو ہی چکا ہے کہ دعوت الی اللہ کے یہ تینوں طریقے حکمت موعظت مجاہدت اچھے ڈھنگ سے ہونی چاہئیں جو سامعین کے قلوب میں اچھا اثر پیدا کر سکیں۔ چنانچہ اسی لئے مجاہدہ میں بالقی ہی احسن کی قید لگائی گئی۔ موعظت میں حسنہ کی قید لائی گئی اور حکمت کے لفظ ہی میں حسن و خوبی مرعی رکھی گئی تاکہ کوئی نوع بھی موثر حسن و خوبی سے خالی نہ رہے اور یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دعوت کا اچھا ڈھنگ اس کے مناسب حال جداگانہ ہے۔ اب اگر غور کیا جائے تو ان میں سے کسی ایک دعوت کا اچھا ڈھنگ بھی بغیر عقل و دانش اور اخلاق حسنہ کے اچھا نہیں رہ سکتا کیونکہ مجاہدہ کا اچھا ڈھنگ یہ ہے کہ معاند اور کج بحث مخاطب کے اشتعال انگیز رویہ سے پیشانی پر بل نہ لایا جائے۔ متانت سے اس کی کج بحثیاں منکر الزامی حجت سے اُسے لاجواب بنایا جائے



ظاہر ہے کہ یہ بغیر ضبطِ نفس اور صبر کے جوامِ الاخلاق ہے اور بغیر عقل و دانش کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر مبلغ میں دانش نہ ہو تو الزامی حجت کی طرف اس کا ذہن ہی منتقل نہیں ہو سکتا اور اگر ضبطِ نفس نہ ہو تو وہ اپنے آپے میں نہیں رہ سکتا کہ متانت کا مظاہرہ ہو سکے۔ اسی طرح موعظت کو بھی حسنہ بنانے میں عقل و دانش کی ضرورت اس لئے ہے کہ تبلیغ کا مضمون ایسے پاکیزہ عنوان اور ڈھنگ سے بیان کیا جائے کہ سادہ لوحوں کے دل روشن ہو جائیں اور وہ حقیقت کا اعتراف کرنے پر آمادہ ہو جائیں اور اخلاق کی اس لئے ضرورت ہے کہ ان سادہ لوحوں کی بے تمیزی اور بدویت سے جو عموماً ایسے افراد سے سرزد ہوتی ہے مبلغ پر کوئی اثر نہ پڑے۔ ایسے ہی عقلا سے خطاب کرنے میں بھی عقل و دانش اس لئے ضروری ہے کہ اس کے بغیر کلامِ حکمت اور دلائلِ بینہ ذہن میں منضبط ہی نہیں ہو سکتیں اور ضبطِ نفس، مباحثہ اخلاق کی اس لئے ضرورت ہے کہ جب بال کی کھال نکالنے والے اذکیار دقیق دقیق شبہات و سوالات پیش کرتے ہیں تو عادتاً مبلغ کو ایک قسم کی جھنجھلاہٹ پیدا ہو جاتی ہے اگر وہ اپنے اخلاق سے اس پر غالب نہ آئے تو اس کا کلامِ حکمت کسی حکمت پسند کے سامنے ہی نہیں آ سکتا اور اس صورت میں مبلغ آپے سے باہر ہو کر اپنی ساری تبلیغی عمارت کو خود ہی اپنے ہاتھوں سے گرا دے گا۔

پس خطاب اذکیار و اغبیاء سے ہو یا صلحاء سے بہرہ صورتِ نفسِ خطاب کے حسن میں عقل کی اور مخاطبوں کی خصوصیات کے لحاظ سے ضبطِ نفس اور حسنِ خلق کی ضرورت ہے ورنہ اس کے بغیر مجادلہ و موعظت اور حکمت کا وہ اچھا ڈھنگ جو قرآن کو مطلوب ہے یعنی مجادلہ کا بالنتی ہی احسن ہونا موعظت کا حسنہ ہونا اور حکمت کا فی نفسہ حسن ہونا وجود پذیر ہی نہیں ہو سکتا۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جس طرح انسانی طبقات کے مراتب و درجات بے انتہا ہیں اسی طرح علم کے مراتب بھی بے شمار ہیں۔ پس جسے جس درجہ کا علم و خلق حاصل ہو اس پر اسی درجہ کی تبلیغ ضروری ہے اور وہ اپنی ہی قابلیت کے مناسب انسانی طبقات منتخب کر سکتا ہے جو اس کی قابلیت سے مستفید ہو سکتے ہیں مثلاً ایک شخص اپنی اعلیٰ حکمت و فلسفیوں کو تبلیغ کر سکتا ہے اور دوسرا اپنی ادنیٰ حکمت سے معمولی پڑھے لکھوں کو سمجھا سکتا ہے اور تیسرا اپنی کمتر حکمت سے



ان پڑھوں کو ہی راہِ راست پر لاسکتا ہے تو ان میں سے ہر ایک پر اپنے مناسب طبقہ کو تبلیغ کرنا فرض ہوگا یا مثلاً بعض لوگ فقط جزئیات مسائل کی تبلیغ کر سکتے ہیں۔ بعض لوگ ان کو فقہی رنگ میں سمجھا سکتے ہیں اور بعض ان کی تفہیم فلسفیانہ انداز سے بھی کر سکتے ہیں تو جس کو بھی اپنے رنگ کا طبقہ مل جائے اسے تبلیغ سے روگردانی جائز نہ ہوگی۔ یہی صورت موعظت اور مناظرہ کی بھی ہے ان پڑھوں کے لئے معمولی استعداد کے لوگوں کا وعظ و مجادلہ موثر ہو جاتا ہے اور فلسفی مزاجوں کے لئے اونچی استعداد کے افراد ہی کی موعظت و مجادلت کا رگرہ ہوتی ہے اس لئے جب بھی جس مبلغ کے حسب حال جماعت اس کے سامنے آجائے اسے حکمت و موعظت اور مجادلت سے غافل رہنا جائز نہ ہوگا۔ بہر حال کسی صورت میں بھی تبلیغ سے کٹا رہ کشی ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہو سکتی کہ ہر مسلم جو ایمان رکھتا ہے وہ اپنے ایمان کے مطابق علم و معرفت بھی رکھتا ہو اور اسی کے اندازہ سے تبلیغ کا مکلف بھی ہے۔

سعی و عمل | پھر مبلغ کے لئے جیسے علم و بصیرت، فہم و فراست اور دانش و خلق ضروری ہے ایسے ہی عمل صالح اور تقویٰ و طہارت کی بھی ضرورت ہے کہ اس کے بغیر تبلیغ کا کوئی اثر نمایاں نہیں ہو سکتا۔ دلائل و براہین اور پرجوش تقریریں وہ اثر نہیں دکھلا سکتیں جو ایک مبلغ کی ذاتی سیرت اور عملی زندگی اس کے سادہ کلام میں اثر پیدا کر دیتی ہے۔ نیک عمل مبلغ حقیقتاً خدا کی حجت اور اس کی آیات میں سے ایک آیت ہوتا ہے جس کو دیکھ کر خود بخود ہزاروں دلائل سامنے آجاتے ہیں اور ہزار ہا کج قلوب کا معالجہ خود اس کی ذات اور عملی زندگی بن جاتی ہے ۵

اے لقارِ تو جواب ہر سوال شکل از تو حل شود بے قیل و قال

اہل دل کا قد و قامت زاہدانہ لباس نورانی چہرہ قالغانہ زندگی اور عاشقانہ ہیئت خود ایک مستقل حجت و فلسفہ ہوتی ہے جو دلوں کو سکون و طمانیت بخشتی ہے۔ حضرات صحابہ و دروہند کے وقت جب سندھ میں پہنچے اور سندھ کے بازاروں سے ان کا گند ہوا تو ہزار ہا انسان محض ان کے چہرے مہرے دیکھ کر ایمان لے آئے اور ان کے دلوں نے شہادت دی کہ یہ چہرے جھوٹوں کے چہرے نہیں ہو سکتے۔ گویا کفار و مشرکین کے دلوں سے کفر کا رنگ اور شکوک و شبہات کی آلودگیاں بغیر کسی سوال و جواب کے محض ان مقدسین کی عملی زندگی نے دھو ڈالیں اسی لئے قرآن حکیم نے



امر بالمعروف کے وقت خطبار کو پر زور ہدایت فرمائی ہے کہ وہ جو کچھ دوسروں کو بتلائیں پہلے خود بھی اس پر عمل کریں اور جو کچھ کہیں وہ کر کے بھی دکھلائیں۔ ارشادِ حق ہے۔

اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ  
وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتَابَ اَفَلَا  
تَعْقِلُوْنَ۔

کیا تم لوگوں کو نیکی کا امر کرتے ہو اور خود اپنے آپ کو  
بھول جاتے ہو درآخالیکہ تم کتاب کی تلاوت کرتے ہو  
تو پس کیا تم سمجھتے نہیں ہو۔

دوسری جگہ فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْمَلُونَ لِمَا  
كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

ایہو ایمان والو! تم وہ بات کیوں کہتے ہو جسے تم کرتے نہیں۔ اے  
کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون کے نزدیک یہ بات بہت بری ہے کہ تم وہ کہو جسے تم خود نہ کرو۔

تبلیغ کی عملی ترتیب | یہی وجہ ہے کہ اسلام نے تبلیغ میں ایک خاص ترتیب قائم فرمائی ہے جس کی ابتدا خود مبلغ کی ذات  
سے کی ہے یعنی مبلغ پہلے اپنے نفس کو تبلیغ کر کے اُسے نمونہ عمل بنا کر دکھائے اور اس کے بعد بھی فوراً ہی قوم کو  
مخاطب نہ بنائے بلکہ اس سے پہلے اپنے اہل و عیال کو تبلیغ کر کے انھیں عمل کا نمونہ بنائے اور پھر اپنے عزیزوں  
اور رشتہ داروں کو اپنے مقاصد سمجھا کر نمونہ عمل بنائے پھر اپنے شہر اور پھر اُس کے مضافات میں عمل کے نمونے  
قائم کرے تب کہیں بیرونی دنیا تک تبلیغ کا درجہ آتا ہے چنانچہ قرآن نے اسی ترتیب کو قائم کرنے کے لئے خود  
مبلغ کے نفس اور پھر اس کے اہل خانہ کے بارہ میں فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا اَنْفُسَكُمْ وَ  
اَهْلِيكُمْ نَارًا۔

اے ایمان والو! تم اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو  
دورخ سے بچاؤ۔

پھر رشتہ داروں کے بارہ میں فرمایا۔

وَاَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْاَقْرَبِينَ۔

اور اپنے قریب کے رشتہ داروں کو ڈرائیے۔

پھر اہل شہر اور مضافات اور اس کے بعد عام اہل ملک کے بارہ میں فرمایا۔



لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَ  
تُنذِرَ يَوْمَ الْاِجْمَاعِ لَا رَيْبَ فِيْهِ -  
تاکہ اہل شہر کو اور جو ان کے قریب جوار میں رہتے ہیں ان کو ڈرائیں اور آپ  
ان لوگوں کو اس جمع ہونے کے دن سے ڈرائیں جس میں کوئی شک نہیں ہے

اور سب سے آخر میں عام دنیا کے لئے فرمایا۔

لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا - تاکہ آپ تمام اہل عالم کے لئے نذیر ہوں۔

اس ترتیب سے صاف واضح ہے کہ تبلیغ کا آغاز اپنے نفس سے کر کے پھر علی الترتیب اس کے دائرہ کو وسیع کیا جانا ہی تبلیغ کو موثر اور ہمہ گیر کر سکتا ہے، بہر حال تبلیغ کا دلوں میں اثر انداز ہونا مبلغ کی ذاتی صلاحیت و عمل پر موقوف ہے کہ بسا اوقات صلاح و عمل کی یہ خاموش زبان ہی تبلیغ کا کام کر جاتی ہے اور بلا کسی تقریر و موعظت کے قلوب فتح ہو جاتے ہیں جو تبلیغ کا اصل مقصد ہے۔ اگر کہا جائے کہ تبلیغ کے لئے سبیل رب کا علماً موجود ہونا کافی ہے اس پر خود عامل ہونے کی بھی ایسی کیا ضرورت ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ حقیقی علم بلا عمل کے باقی ہی نہیں رہ سکتا اولاً اس کی بصیرت اور نورانیت مٹی ہے اور پھر وہ خود ختم ہو جاتا ہے کہ علم کا تحفظ و بقا صرف عمل ہی سے ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

هتف العلم بالعمل فان اجاب علم عمل کو پکارتا ہے اگر اس نے جواب دیا تو خیر اور نہ  
واکا ارتحل (جانب فضل العلم لابن عبد البر) پھر علم کوچ کر جاتا ہے۔

اللہ سے ڈرنا اور | مبلغ کے ان ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں جن پر تبلیغ کے اثرات موقوف ہیں سب سے بڑا اور اہم  
غیر اللہ سے ڈرنا ہونا | وصف مخلوق سے نڈر ہونا اور اللہ سے ڈرنا ہے یعنی حق کے معاملہ میں جرأت و بیباکی ہونا مرغوبیت  
اور مداہنت نہ ہونا۔ گویا مبلغ کے لئے ضروری ہے کہ حق اور احکام حق کی عظمت کے مقابلہ میں کسی کی عظمت کا خطرہ  
اس کے قلب میں نہ ہو جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ مخلوق کا تو کوئی خوف تبلیغ حق میں مانع نہ ہو اور خالق کا خوف  
تبلیغ حق کے لئے داعی ہو۔ انبیاء علیہم السلام جو سرچشمہ تبلیغ ہیں، اس وصف خشیت الہی اور عدم خشیتہ خلاق میں  
سب سے زیادہ بلند پایہ اور راسخ القدم ہوتے ہیں، ارشاد ربانی ہے۔



الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ جَوَلُوا اللَّهَ كَٱلْمَنَاطِقِ يَهْتَاجُونَ هِيَ اَوَّلَ اَمْرٍ مِّنْهُمْ  
يَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللَّهَ اَوَّلَ اَمْرٍ مِّنْهُمْ اَوَّلَ اَمْرٍ مِّنْهُمْ اَوَّلَ اَمْرٍ مِّنْهُمْ  
وَكُفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا۔  
اللہ ہی کافی ہے۔

غور کرو تو اس آیت دعوت سے یہ وصف بھی صاف طور پر نکل رہا ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ مخاطب کو کسی چیز کی محض ترغیب دی جائے تو اس کے اتثال پر ترغیب دہندہ کی محض خوشنودی مرتب ہوتی ہے لیکن اگر کسی چیز کا حکم دیا جائے جو لازم اور اٹل ہو تو اس کی تعمیل کی صورت میں حاکم کی پوری ذمہ داری اور قوت محکوم کے ساتھ ہوتی ہے۔ کیونکہ بصورت تعمیل حکم کام حاکم کا انجام پاتا ہے نہ کہ محکوم کا محکوم محض ایک واسطہ تعمیل ہوتا ہے پس ترغیب کی صورت میں تو مخاطب کے لئے یہ گنجائش ممکن تھی کہ وہ کسی کے ڈر اور خوف سے اس کام کو نہ کرے کیونکہ کام کی ذمہ داری خود اسی کرنے والے پر آتی ہے لیکن حکم کی صورت میں اس کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کہ قوی حاکم کے احکام کی تعمیل میں کسی اپنے جیسے سے ڈر کر پس و پیش کیا جائے کیونکہ حاکم کی پوری حاکمانہ طاقت اور ذمہ داری اس کی پشت پر ہے اس صورت میں اگر ڈر ہو سکتا ہے تو صرف حاکم کا نہ کہ رعایا کا پس و پیش کی صورت میں صرف حاکم سے ڈرنا اور اس کے سوا رعایا میں سے کسی سے نہ ڈرنا خود حکم حاکم کا مقتضا ہے۔ اس صاف و صریح قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر اب اگر آیت دعوت پر غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ یہاں دعوت الی اللہ کی ترغیب نہیں دی جا رہی ہے کہ یہ تبلیغ و دعوت مبلغ کے حق میں اس کا ذاتی کام ٹھہرے اور اس کی اپنی ذمہ داری ہو بلکہ احکام الٰہی کی طرف سے حکم محکم دیا جا رہا ہے جس سے واضح ہے کہ یہ کار دعوت و تبلیغ درحقیقت سرکاری کام ہے مبلغ کا ذاتی نہیں اور اس کو اس کے نفع نقصان کی ذمہ داری بھی خود خدا پر ہے نہ کہ مبلغ پر۔

استغناء | داعی دین کے ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں ایک آخری اور بنیادی وصف استغناء ہے جس کے بغیر تبلیغ کا وقار اور احترام قائم نہیں ہو سکتا۔ لاپچی اور خود غرض انسان کبھی میدان تبلیغ کا مرد نہیں بن سکتا اور نہ کبھی بیباک نہ تبلیغ کر سکتا ہے گویا خثیت اللہ کے بجائے خثیت الخلق درحقیقت لالچ اور طماعی ہی سے پیدا



ہوتا ہے اور مبلغ کے قلب میں جب اپنے متفیدوں سے طمع پیدا ہوگئی تو یقیناً وہ ان کا محتاج ہو گیا اور محتاج انسان کمزور ہوتا ہے اس لئے اس میں تبلیغ حق کی جرأت پیدا ہی نہیں ہو سکتی اور نہ وہ مخاطبوں پر اپنا اثر قائم کر سکتا ہے۔

آزگن بگزار د بادشاہی کن

اس لئے مبلغ کا سب سے بڑا جوہر استغفار اور خودداری ہے یہی وجہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے تبلیغی مساعی کے سلسلہ میں خوف و خشیت الہی اور اتباع رسالت کا وعظ سنانے سے پیشتر اپنے جس وصف کا کھول کھول کر اعلان کیا وہ سوائے استغفار کے دوسری چیز نہ تھی چنانچہ حضرت نوح حضرت ہود حضرت صالح حضرت لوط حضرت یونس علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تبلیغی مواعظ کے سلسلہ میں قرآن نے سب کا ایک ہی قول نقل کیا ہے۔

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ

أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ۔

اللہ رب العالمین کے ذمہ ہے پس تم اللہ سے ڈرو

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا۔ اور میری اطاعت کرو۔

مبلغ کے اتنے اہم اور بنیادی مقصد سے یہ آیت دعوت جو تبلیغ کا ایک جامع پروگرام اپنے اندر رکھتی ہے، کیسے اغماض کر سکتی تھی؟ چنانچہ استغفار کی طرف بھی اسی آیت میں لطیف اشارہ موجود ہے جو سمجھنے والوں کے لئے کفایت کرتا ہے اور وہ یہ کہ اس آیت دعوت میں دعوت الی اللہ کے تمام اصول مقاصد بیان فرما کر اخیر میں اعلان فرمایا گیا کہ

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ ضَلَّ عَنْ

سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ۔

اس سے واضح ہے کہ مبلغ کا فرض محض تبلیغ کی انجام دہی ہے اُسے یہ فکر چھوڑ دینی چاہئے کہ کون ہدایت

پہنچاتا ہے اور کون نہیں۔ بلکہ کون اس کی تبلیغ پر کان دھرتا ہے کون نہیں۔ گویا اسے نتیجہ تبلیغ کا انتظار ہی نہ ہونا چاہئے

جس کے یہ معنی ہیں کہ مبلغ کو تبلیغ کے ثمرات سے بھی مستغنی رہنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے پس جس کو کار تبلیغ میں



اس درجہ منہمک رہنے کا امر ہے کہ خود اپنے کام کے نتائج کی فکر بھی چھوڑ دے اور اپنی مساعی کے معنوی ثمرات کا خطرہ بھی دل میں نہ لائے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ اسی مبلغ کو کارِ تبلیغ کے کسی مادی ثمرہ کی فکر میں غلطاں پہچاں چھوڑ دیا جانا کیونکہ تبلیغ کا ثمرہ ہدایت جو مقاصدِ عالیہ میں داخل اور شرعاً مطلوب تھا جب اس سے مبلغ کے قلب کو فارغ کر دیا گیا تو کسی غیر مطلوب اور وہ بھی خسیں ثمرہ (یعنی زرِ مال) اور اس کی بھی حریصانہ طلب میں مبلغ کے قلب کو کیسے ملوث چھوڑا جاسکتا تھا؟ بہر حال آیتِ دعوت سے استغفار کا مطلوب ہونا قیاس بالادولیت سے ثابت ہو جاتا ہے جیسے آیت وَثِيَابُكَ فَطَرْتَهُ سے کپڑوں کی پاکی کے حکم سے بدن کی پاکی کا حکم بالادولیت ثابت کیا جاتا ہے۔

صبر و تحمل | ان تمام اوصاف و آداب کے بعد جو تبلیغ کا مقدمہ ہیں مبلغ کے لئے چند ایسے بنیادی اوصاف کی بھی ضرورت تھی جو دورانِ تبلیغ میں اس کی تبلیغ کو محکم اور موثر بنا کر اس کی ذات میں جاذبیت پیدا کریں اور ظاہر ہے کہ ان اخلاق کا حاصل مخلوق کی اڑی کڑی جھیلنا اور ان کے معاملات میں ایثار سے کام لینا ہے یعنی صبر، حلم ضبط اور تحمل وغیرہ جو سلسلہ تبلیغ کی نچنگی اور پائیداری کے لئے بمنزلہ ریڑھ کی ہڈی کے ہیں وجہ یہ ہے کہ دورانِ تبلیغ میں عموماً ناعاقبت اندیشوں یا بد نیتوں کی طرف سے تلخی حق کا جواب ایذا رسانی اور سخت کلامی سے دیا جاتا ہے اگر مبلغ میں صبر و ضبط نہ ہو تو اس کے لئے تبلیغ کا میدان کبھی ہموار نہیں ہو سکتا کفار کی قومی ایذا رسانیوں پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صبر و تحمل کی ہدایت فرمائی گئی اور آپ نے صبر و ضبط کا عملی نمونہ قائم کر کے دکھا دیا۔

تَبْلُوْنَ فِيْ اَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ وَاَلْسِنَتِكُمْ  
مَنْ الَّذِيْنَ اَوْتُوْا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ اَوْ تَمَّ اَنْ لَّوْگُوْا مِنْ قَبْلِكُمْ  
وَمَنْ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا ذٰلِكَ كَيْفَ اُنْزِلَتْ  
وَاَنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا اِنَّ ذٰلِكَ  
مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْر۔

میں ہے۔

چنانچہ قولی ایذا رسانیوں سے آپ کو ساحرِ مجنون۔ کذاب (العیاذ باللہ) سب ہی کچھ کہا گیا لیکن آپ نے



صبر و تحمل سے کام لیکر دعوت و ارشاد کا سلسلہ منقطع نہیں فرمایا۔

پھر اسی طرح علی ایذا رسانیوں کی بھی ادھر سے کمی نہیں ہوئی، کانٹے آپ کے راستہ میں بچھائے گئے زہر آپ کو دیا گیا۔ سحر آپ پر کرایا گیا۔ طائف میں پتھر آپ کے مارے گئے۔ کتے آپ کے پیچھے لگائے گئے دندان مبارک آپ کا شہید کیا گیا۔ لڑائیاں آپ سے لڑی گئیں، گھر سے بے گھر آپ کو کیا گیا، بائیکاٹ آپ کا کرایا گیا لیکن آپ کے پائے صبر و استقلال میں کوئی ادنیٰ جنبش نہیں ہوئی اور ادا فرض تبلیغ کے ادا کرنے میں کوئی ادنیٰ خلل نہیں آیا اور ایسا ہوتا بھی کیونکر؟ جبکہ قرآن کا یہ حکم آپ کے ہی لئے تھا۔

فأصبر كما صبر أولو العزم من الرسل      آپ اولو العزم پیغمبروں کی طرح صبر کیجئے۔

ولا تستعجل لهم      اور ان کے لئے جلد بازی نہ کیجئے۔

فأصبر صبرا جميلا      پس آپ صبر جمیل کیجئے۔

(باقی آئندہ)

## حَبِیبِیْن

یہ گویاں ان لوگوں کے لئے اکسیر ہیں جو آئے دن ”نزله زکام“ کھانسی میں مبتلا رہتے ہیں اور جن کا دماغ اتنا کمزور ہو گیا ہو کہ جہاں ذرا سی بے اعتدالی ہوئی چھینکیں آئیں اور نزله نے آدبایا۔ سینہ پر بلغم جم گیا کھانسی ہو گئی اور سانس تنگی سے آنے لگا۔ دماغی کام کرنے والے اگر ان گولیوں کا صرف ایک کورس استعمال کر لیں تو وہ نہ صرف دماغ میں بلکہ اپنے سارے بدن میں ایک نئی زندگی محسوس کریں گے۔

چالیس روز کی دوا کی قیمت للہ علاوہ محصول

صدیقی دوا خانہ۔ نور گنج۔ دہلی



## تَاخِیص و تَرْجِمَہ

### ٹرکی سلسلہ ۱۹۲۰ء سے

یہ مضمون "دی بلیٹن آف انٹرنیشنل نیوز" لندن ۵ ۱۹ ستمبر ۱۹۲۲ء کے ایک مضمون کی تلخیص ہے۔ تجارت اور خارجہ پالیسی | روس و جرمنی کے معاہدہ (اگست ۱۹۲۹ء) پولینڈ اور فنلینڈ پر روسی حملہ اور بالٹک ریاستوں کے روس میں الحاق، ان سب حرکتوں سے ٹرکی کو روس کی طرف سے وہ روایاتی اندیشے بھر پیدا ہو گئے جو ۱۹۲۵ء کے دوستانہ معاہدہ کے بعد کچھ دہیے پڑ گئے تھے، اس لیے خطرہ ترکوں کو اپنے اوپر منڈلاتا دکھائی دیا۔ اس خیال سے روس کے خلاف ان میں شدید غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی، وقت کی نزاکت دیکھتے ہوئے اپریل ۱۹۲۵ء میں ڈاکٹر سید ام، وزیر اعظم ٹرکی اور موسیو مولوتوف وزیر خارجہ روس نے مصالحانہ تقریریں نشر کیں، جون ۱۹۲۵ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک تجارتی معاہدہ ہوا جس میں روس نے ٹرکی پیداوار کے تبادلہ میں تیل دینا منظور کیا، ان باتوں نے باہمی کشیدگی میں کسی قدر کمی پیدا کر دی۔

۱۹۲۰ء کے موسم بہار میں آٹلی کا وجود ٹرکی کے لئے سب سے زیادہ بے چینی کا سبب تھا۔ لطف یہ تھا کہ آٹلی کی تجارتی حیثیت، ان ملکوں میں جو ٹرکی کے ساتھ جنوری۔ اکتوبر ۱۹۲۵ء کے دوران میں تجارت کرتے رہے تھے اول درجہ کی تھی، فروری ۱۹۲۵ء میں ٹرکی اخبارات کی ایک اطلاع یہ بھی تھی کہ آٹلی کے ساتھ ایک معاہدہ ہونے والا ہے جس میں ۸ ملین پونڈ کی قیمت کی اشیا کے تبادلہ کی امید کی گئی ہے۔ آٹلی، ٹرکی کو غلہ، معدنی اشیا، روئی، روغن زیتون، روغن بیج، مچھلی اور اویل کے تبادلہ میں اطالوی پارچے، مشینری آلات، موٹریں، لوہا، فولاد، کیمیاوی اشیا اور دوائیاں دیگا۔

۹ اکتوبر ۱۹۲۵ء میں فرانس، برطانیہ عظمیٰ اور ٹرکی کے درمیان ایک دوسرے سے تعاون کرنے کا معاہدہ



ہوا، اس کے بعد برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کی تجارت دوگنی ہو گئی۔ ۱۹۳۹ء میں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی میں اشیاء کی مجموعی درآمد کا ۶۲ فی صدی روانہ کیا اور ۳۲ فی صدی مجموعی اشیائے برآمد کو خریدا۔ جنوری۔ اکتوبر ۱۹۳۹ء کو دوران میں ۱۲۲ فی صدی مجموعی درآمد کی اشیاء برطانیہ عظمیٰ نے بھیجیں، اور ۵۰ فی صدی مجموعی برآمد کو اس نے خریدا، اس کے باوجود ترکی کے ساتھ برطانیہ عظمیٰ کی تجارتی حیثیت اُٹلی، امریکہ اور رومانیہ کے مقابلہ میں چوتھے درجہ کی تھی۔

برطانیہ عظمیٰ کے راستہ میں ترکی کے ساتھ تجارتی تعلقات بڑھانے میں سخت دشواریاں حائل تھیں۔ اپریل ۱۹۴۰ء میں "یونائیٹڈ کنگڈم کمرشل کارپوریشن" نے جب ترکی کی تبا کو اور خشک میوؤں کی فصلوں کو خریدا تو امریکن تبا کو کے تاجروں اور میوہ کے سوداگروں سے اس کا تصادم ہوا، دوسری مصیبت یہ تھی کہ ترکی کے تاجر اس پر ڈرے ہوئے تھے کہ جب مال خیریت سے ترکی پہنچ جائے گا اس وقت قیمت ادا کی جائے گی اور برطانوی تاجر یہ چاہتے تھے کہ لنڈن سے جہاز پر مال لا دینے کے وقت دام ادا کر دیئے جائیں، اس کے بعد وہ مال کے بائے میں کسی قسم کی ذمہ داری نہ لیتے تھے۔

۱۹۴۰ء کے اوائل کی جرمنی اور ترکی کی تجارت ان دونوں ملکوں کے سیاسی تعلقات پر روشنی ڈالتی ہے۔ ترکی کے محکمہ تجارت کے اعداد و شمار دیکھنے سے معلوم ہوا کہ جنوری فروری ۱۹۴۰ء کے دوران میں مجموعی ترکی کی اشیاء برآمد کا ۵۸ فی صدی جرمنی بھیجا گیا۔ اور جنوری۔ فروری ۱۹۴۰ء میں مجموعی اشیائے برآمد کا دو فی صدی وہاں روانہ کیا گیا، فروری ۱۹۴۰ء میں اسی جرمن ماہرین کریمکی کے ایک سامان جنگ تیار کرنے والے کارخانہ اور زنگولڈاک کی کولوں کی کانوں سے اور بہت سے جرمن مزدور جو کرپ کے کارخانہ میں دو آبدوزیں بنانے میں لگے ہوئے تھے، ترکی سے نکال دیئے گئے۔ مارچ ۱۹۴۰ء میں ایک جرمن اخبار *The German Turkische Post* (جرمن ڈاک) کی اشاعت ترکی حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دی گئی۔ اور اس کے دفاتروں میں قفل ڈال دیئے گئے۔ ان واقعات کے وقت جرمنی نے کسی قسم کا دخل نہ دیا۔ اس



دوران میں ترکی و جرمنی کے درمیان جون سن۱۹۱۴ء تک ایک تجارتی معاہدہ کی گفت و شنید جاری رہی، جون سن۱۹۱۴ء میں جب سقوط فرانس نے مشرق قریب کی سیاست کا بالکل نقشہ بدل دیا یہ گفتگو کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی۔

برطانیہ عظمیٰ اور فرانس نے ۱۹ اکتوبر سن۱۹۱۴ء کے معاہدہ میں ترکی کو ”جلد سے جلد“ مختلف اقسام کے اسلحہ جنگ بھیجنے کا وعدہ کیا تھا، جون سن۱۹۱۴ء تک اس وعدہ کے ایفاد کی نوبت نہ آئی۔ جون سن۱۹۱۴ء میں تھوڑے سے اسلحہ جنگ ترکی روانہ کئے گئے جو توقع کے لحاظ سے بہت کم تھے، ۱۰ جون سن۱۹۱۴ء میں اٹلی نے اعلان جنگ کر دیا۔ اس وقت برطانیہ عظمیٰ اور فرانس نے ترکی کو اکتوبر سن۱۹۱۴ء کا معاہدہ یاد دلایا۔ ۲۶ جون سن۱۹۱۴ء میں ڈاکٹر سیدام نے ترکی پارلیمنٹ میں اپنی حکومت کی طرف سے ترجمانی کرتے ہوئے جواب دیا: ”اس معاہدہ کی دفعہ کی رو سے ترکی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس قسم کا کوئی اقدام نہ کرے جس کی وجہ سے اسے روس سے ابھٹنا پڑے۔“

اس صورت حالات کا رد عمل فوراً رونما ہوا اور ترکی و جرمنی کے درمیان تجارتی معاہدہ کی گفت و شنید جو ایک طویل مدت سے جاری تھی، کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی اور ۱۸ جولائی سن۱۹۱۴ء میں دونوں میں ایک معاہدہ ہو گیا۔ جس میں ۲۱ ملین ٹن اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا، جرمنی نے قباکو، انگورہ کی بکریوں کی نرم اون، روغن زیتون، خشک میوہ، جی، کھلی، افیون، کھالوں اور سیٹ کے تبادلہ میں ترکی کو مشینری آلات، پہنڈے اور ریلوے انجن، دینے کا وعدہ کیا۔ جرمنی نے تبادلہ میں کروم بھی لینا چاہا مگر ترکی نے یہ کہہ کر عذر کر دیا کہ اسے سن۱۹۱۳ء میں برطانیہ سے لے ہوئے ۱۰ ملین پونڈ صنعتی قرضہ کی ادائیگی کی غرض سے اٹھا رکھا ہے۔

جون سن۱۹۱۴ء میں ترکی کے وزیر تجارت نے ایک تقریر کے دوران میں بیان کیا ”رومانیہ نے اب تجارت میں اٹلی کی جگہ لے لی ہے اور وہ ترکی سے اون، تلی اور دوسری اشیاء بھی خریدنے لگا ہے۔“ ۲۷ ستمبر سن۱۹۱۴ء میں رومانیہ سے استنبول کے اندر دو جدید تجارتی معاہدے ہوئے ان میں ترکی اور رومانیہ میں تبادلہ اشیاء کی رقم ۷ ملین پونڈ کر دی گئی۔ جو ستمبر سن۱۹۱۴ء میں منظور کی ہوئی رقم سے قریباً چار گنی تھی۔ ان معاہدوں کے بعد رومانیہ ترکی



خام اشیاء اور پارچہ جات کے تبادلہ میں پٹرول اور مٹی کا تیل بھیجنے لگا تھا۔

سیاسی پالیسی | بسراپا پر روسی قبضہ (آخر جون ۱۹۱۸ء) کے وقت ترکی اخبارات نے روس کے اس فعل کو سراہا تھا۔ جولائی ۱۹۱۸ء میں جرمنی نے ان تحریروں کو شائع کر دیا جو پیرس میں پکڑی گئی تھیں، جن سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ قسطنطنیہ کی جنگ کے دوران میں اتحادیوں کا ارادہ باکو پر حملہ کرنے کا تھا اس اسکیم میں ترکی بھی اتحادیوں کا ہم آہنگ تھا مقصد ان تحریروں کی اشاعت سے روس اور ترکی کو بھڑانا تھا، ڈاکٹر سیدام نے اس الزام کی پرزور تردید کی ستمبر ۱۹۱۸ء میں روسی سفیر موسیو وینوگریٹوف کی جگہ موسیو ٹرنٹ کو ترکی میں سفیر بنا کر بھیجا گیا یہ اپنے پیشرو سے زیادہ ترکوں کا محبوب تھا، اسی زمانہ میں روسی حکومت نے ترکی مال و اسباب کے نقل و حمل کی اجازت اپنے اس علاقہ سے دیدی جو ترکی اور قسطنطنیہ کے درمیان میں واقع ہے۔ یہ اس معاہدہ کا عملی مظاہرہ تھا جو کچھ مدت ہوئی دونوں حکومتوں کے درمیان ہوا تھا۔

سقوط فرانس اور اٹلی کے اعلان جنگ کے بعد نقل و حمل کا سوال نہایت ٹیڑھا تھا۔ جولائی ۱۹۱۸ء میں استنبول بغداد ریلوے بن کر تیار ہو گئی۔ اسی مہینہ میں ایک ترکی مشن یہ تحقیق کرنے کے لئے آیا کہ امریکہ، جاپان، برطانیہ عظمیٰ اور ہندوستان کے ساتھ معاشی تعلقات بڑھانے کے لئے بصرہ سے ایک بندرگاہ کا کام لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں ترکی، شام اور عراق ریلوے کے ارباب حل و عقد کے درمیان نقل و حمل کے محکموں کی تنظیم اور ایک دوسرے کی ریلوں اور انجنوں کو استعمال کرنے کے متعلق ایک معاہدہ ہوا۔ اس راستہ سے سامان لیجانے پر فی ٹن ۶ پونڈ صرفہ آتا تھا جو بہت زیادہ تھا اور چند اشیاء کے سوا باقی چیزیں اس کی متحمل نہ تھیں۔ ۵ دسمبر ۱۹۱۸ء میں برطانیہ عظمیٰ اور ترکی میں ایک معاہدہ ہوا جس میں ترکی اشیاء کے تبادلہ میں مشینری آلات دینے کا وعدہ کیا گیا۔ ۲۸ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں اٹلی نے یونان پر حملہ کر دیا اس وقت ترکی اخبارات نے یونانیوں کے ساتھ اپنے عمیق احساسات کا اظہار کیا۔ ترکی اور یونان کے تعلقات کی بنیاد ۱۹۱۹ ستمبر ۱۹۱۸ء کے غیر جانبدارانہ معاہدہ پر قائم



تھی، اس معاہدہ کی رو سے سرحدوں کے تحفظ کی ذمہ داری دونوں پر عائد ہوتی تھی، یہ معاہدہ دس سال کے لئے تھا۔ دوسرا معاہدہ ۹ فروری ۱۹۳۲ء میں ہوا، اس میں بلقان کے بارے میں دونوں کے اندر مفاہمت ہو گئی، اور سرحدوں کے تحفظ کی ذمہ داری کی تجدید کی گئی، ان دونوں معاہدوں کا دائرہ عمل بلقان تک محدود تھا۔ اگر کوئی خارجی طاقت کسی بلقانی ریاست پر حملہ آور ہو، اس وقت ایک دوسرے کا ساتھ دینا فرض نہ تھا، یونان پر حملہ کے وقت ترکی نے اگرچہ اس کی فوجی امداد نہ کی مگر اس کا وعدہ کیا کہ بلغاریہ نے اگر عقب سے یونان پر حملہ کیا تو ترکی کی مسلح فوجیں اس کا جواب دیں گی۔

برطانیہ عظمیٰ نے اس اشار میں یوگوسلاویہ سے اپنا رویہ واضح کرنے اور ترکی کے ساتھ ایک مشترکہ فوجی اتحاد کی ترغیب دی جو بے کار ثابت ہوئی، ۱۴ فروری ۱۹۳۲ء میں انقرہ کے اندر ترکی اور بلغاریہ کا ایک مشترکہ بیان شائع ہوا جس میں ایک دوسرے پر حملہ نہ کرنے کا وعدہ کیا گیا۔ یکم مارچ ۱۹۳۲ء میں بلغاریہ نے ٹریسٹرائٹ کے معاہدہ پر بھی دستخط کر دیے۔ ۲۶ فروری ۱۹۳۲ء میں سٹرائٹن، برطانوی وزیر خارجہ اور سر جان ڈل، چیف آف امپیریل جنرل اسٹاف انقرہ پہنچے، آپ نے ترکی اور یوگوسلاویہ میں مفاہمت کرانے کی کوشش کی جو بے سود ثابت ہوئی۔ ۲۴ فروری ۱۹۳۲ء میں یوگوسلاویہ نے ہنگری سے ایک معاہدہ کر لیا، یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ ہنگری اس سے قبل ٹریسٹرائٹ کے معاہدہ پر دستخط کر چکا تھا، ۲۴ مارچ ۱۹۳۲ء میں روس نے ترکی سے ایک مشترکہ اعلان کے ذریعہ وعدہ کیا کہ ترکی اگر دفاعی جنگ میں سویرا اتفاق سے مبتلا ہوا تو اس کی اس مصیبت سے فائدہ نہ اٹھایا جائیگا۔ ۴ مارچ ۱۹۳۲ء میں ہرفان پاپن سفیر جرمنی متعینہ ترکی نے پریزیڈنٹ عصمت پاشا کے پاس سب سے پہلا ہٹلر کا دستی خط بھیجا۔ ۶ اپریل ۱۹۳۲ء میں جرمنی نے یونان اور یوگوسلاویہ پر حملہ کر دیا۔ ۱۹ اپریل ۱۹۳۲ء میں جرمن ریڈیو نے یہ اطلاع دی کہ بلغاریہ کے دستے مقربہ اور تھریس پہنچ گئے۔ ترکی کے لئے یہ وقت نہایت صبر آزما تھا۔ ایک طرف اسے اپنے اس وعدہ کا خیال تھا کہ اگر بلغاریہ نے یونان پر حملہ کیا تو وہ یونان کی مدد کرے گا۔ دوسری طرف وہ یہ دیکھ رہا تھا کہ ۲۲ اپریل ۱۹۳۲ء



سے برطانوی فوجوں نے یونان خالی کر دینا شروع کر دیا ہے اور ۲۷ اپریل ۱۹۴۱ء میں جرمن فوجیں ایٹھنر میں بھی داخل ہو گئی ہیں۔ اس حالت میں ترکوں کے فہم و تدبیر نے خاموش رہنا ہی مناسب سمجھا۔ سچ پوچھئے تو اسلحہ جنگ کی قلت کو دیکھتے ہوئے اس وقت ترکی کا جرمنی کے خلاف ہتھیار اٹھانا خود کشی کے مترادف تھا۔ اس جگہ اس کا اعتراف ضروری ہے کہ ترکی نے اپنی غیر جانبداری کی وجہ سے اتحادیوں کے مقصد کی بہت بڑی خدمت انجام دی تھی ورنہ وہ جرمنوں کو شام، عراق، ایران اور مصر پہنچنے کا نہایت سہل راستہ دے سکتا تھا۔

ع۔ ص

(باقی آئندہ)

## اعلان

موجودہ زمانے میں جبکہ ہر قوم اعلیٰ تعلیم و ترتیب کی راہ پر گامزن ہو مسلمان اس سے بہت پیچھے نظر آتے ہیں نیز یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ بغیر تعلیم ترقی کے دروازے نہیں کھلتے۔ حتیٰ المقدور اس کمزوری کو دور کرنے کے لئے ہم نے ایک نبویہ نامی مدرسہ قائم کیا ہے جس میں نہ کوئی فیس لی جاتی ہے اور نہ طلبہ کی کوئی مالی امداد کی جاتی ہے اس مدرسہ کی ایک بڑی خصوصیت کم از کم وقت میں زیادہ سے زیادہ تعلیم دینا ہے۔

مدرسہ نبویہ میں نہایت اعلیٰ پیمانہ پر عربی تعلیم یعنی صرف و نحو، ادب و بلاغت فقہ و حدیث و تفسیر اور مکمل تاریخ اسلامی کے علاوہ اردو انگریزی جغرافیہ اور ضروری حساب وغیرہ کا بھی درس دیا جائیگا۔ گویا زیادہ سے زیادہ چار سال میں وہ تمام تعلیم دیدی جاتی ہے جس کے لئے دیگر مدارس میں آٹھ آٹھ سال صرف ہوتے ہیں۔

یہ مدرسہ صدر بازار دہلی میں کھولا گیا ہے۔ مفصل معلومات حاصل کرنے کے لئے مغرب سے عشاء تک پتہ ذیل پر شریف لائیں محمد سعید مدنی ولد محمد یعقوب صاحب چمڑیوالے متصل دفتر شمع، پھانک جیش خاں دہلی۔

محمد سعید مدنی



## ادبیت

### اے دور سے آنے والے!

از جناب بشیر ساجد صاحب بی اے۔

اے دور سے آنے والے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے؟ دلی میں پہنچ کر دلی کا جو یا ہے، عجب سودائی ہے  
دل مانے نہیں جو آنکھوں نے دلی کی شاؤ کھلائی ہے؟ اک روندی ہوئی سی رفعت ہوا کٹھتی ہوئی گہرائی ہے۔

اے دور سے آنے والے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

ویران محل خلع صدہا، اکھڑی ہوئی رنگیں بنیا دیں ٹوٹے ہوئے بیکس قلعوں کی گرتی ہوئی سنگیں دیواریں  
مٹی ہوئی بے بس نقاشی، پھوٹی ہوئی مسکیں محرابیں سوتی ہے قبروں میں دلی یہ پونجی لے کر پہلو میں

اے دور سے آنے والے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

جس وقت فرشتے تاریکی کے شام کی نیا کھتے ہیں یہ مقبرے اور محل خانے سایوں کے چوڑیتے ہیں  
ان شاہی شہستانوں میں آکر بھوت بسر ایتے ہیں راتوں کا پرندہ ہو کہتا ہے، اور طوطے اندے سیتے ہیں

اے دور سے آنے والے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

پانڈو ہوں کہ رائے پتھورا ہو ایک یا علاؤ الدین خلجی تخلق ہوں کہ نودھی ہوں سارے مٹی میں بجے مل کر مٹی  
مدت سے سونی قبروں میں سوتی ہو عظمت مغلوں کی بند رابان دالانوں میں کرتے ہیں راج سبھا اپنی

اے دور سے آنے والے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ کھنڈر کیا بتلائیں وہ کس طور کے ڈھنگ کی بنے تھے تقدیر ارم کے مالک تھے شمشیر و خدنگ کے بندے تھے  
انجام کو بندہ عیش ہوئے آغاز میں جنگ کے بندے تھے روندے ہیں قصانے پاؤں تلے جو ریشم و رنگ کے بندے تھے



لے دور سے آئیو الے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

وہ اندر پرست کے بانی ہوں یا عازم چین و ایراں ہوں      معمار ہوں قطب و کوئلہ کے یا شایق باغ و بہاراں ہوں  
وہ قلعہ سرخ بناتے ہوں یا ہمسر آلِ عثمان ہوں      مقہور زمانہ سب ٹھیرے ہندو ہوں یا کہ مسلمان ہوں  
لے دور سے آئیو الے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

اس اجڑی بگڑی بستی میں خاموشی و انساں رہتے ہیں      شیدا ہیں جمود و تعطل پر حرکت سے گریزاں رہتے ہیں  
اپنے سایے سے ڈرتے ہیں ہر شے کی ہر اسان رہتے ہیں      ہاں اٹھے صاحب تیغ و قلم اب صاحب بیواں رہتے ہیں  
لے دور سے آئیو الے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

مردوں پر اپنے نازاں ہیں اور ہڈیاں بیچنے والے ہیں      تقدیر نے قلعہ سرخ سے جب سودھکے دیکے نکالے ہیں  
رہبر ہیں نظام الدین کے مسجد جامع کے رکھنے والے ہیں      اوروں کی طرح تو بھی لکھ لے ہندوستانی ہیں کالے ہیں  
لے دور سے آئیو الے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

جو جھکڑ مشرق و سحر سے اٹھ کر دلی پر چھاتے رہے      دلی کی فضا میں باد صبا بن کر تندی کھو جاتے رہے  
رگستانوں سے دور ہوئے گلزاروں میں اٹھلاتے رہے      یوں گھلنا ملنا سیکھ گئے مٹ مٹ کر بھی اتراتے رہے  
لے دور سے آئیو الے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ سحر ہوا بندی کیا ہے ”مغرب کے طوفان“ نے سمجھا      پانی کی لہروں پر آیا ہولے سے چھایا لوٹ گیا  
بھر لوٹنے والے طوفان نے رفتار صبا کا روپ بھرا      آکاش کا رنگ بدلنے سے پہلے ہی ساحرات ہوا  
لے دور سے آئیو الے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

انعام ملوکانہ کی جگہ سامان تجارت نے لے لی      اصحاب حکومت کی گدی ارباب سیاست نے لے لی  
محکوم کی دہجائی کی جگہ تدبیر حفاظت نے لے لی      چہروں پہ صفائی آتی گئی جادل میں کدورت نے لے لی  
لے دور سے آئیو الے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے



ہر چیز مٹی، بدلی لیکن جہنا کی روانی قائم ہے ہاں قلعہ سرخ کے سایے میں لہروں کی جوانی قائم ہے  
 ملتے ہیں پتھر مٹی میں، مٹی پر پانی قائم ہے عظمت کے فسانے ختم ہوئے عبرت کی کہانی قائم ہے  
 لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ پردہ آب ہے پردہ سمیں اور تماشا دینا کتنے ہی فسانوں کے منظر دکھلاتی ہیں اس پر عکس اپنا  
 تصویریں چلتی پھرتی ہیں، ہے سارا کھیل یہ جادو کا ہے پردہ صاف کا صاف مگر چہنہ کی تماشا ختم ہوا  
 لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

## غزل

از منظر صاحب امر وہوی

زندوں کو مل رہا ہے توبہ کا اک بہانا ساقی شراب لانا! ساقی شراب لانا  
 صبح شباب! توبہ کیا وقت تھا بہانا رنگیں تھی ہر حقیقت دلکش تھا ہر فسانا  
 لے انقلاب دنیا، اے گردشِ زمانا دل مائل جنوں ہے اب سامنے نہ آتا  
 شبنم کے چند آنسو بجلی کا مُکرا نا سو طرح کہہ رہی ہے فطرت مرافانا  
 میں ل کی دھڑکنوں میں کچھ زندگی تو بھول کچھ دیر مسکرا لو پھر چاہے روٹھ جانا  
 یہ بھی ترے کرم کی دلچسپ استاں ہے دنیا سمجھ رہی ہے جس کو مرافانا  
 خود داری جنوں پر الزام آنہ جائے لے میری چشم حیراں جلووں میں کھو جانا

دادِ وفا کا تم سے طالب نہیں ہے کوئی

افسانہ منظر کو تم سن کے بھول جانا



## التجا

از جناب شعیب حزیں صاحب بی۔ اے (عثمانیہ)

سوزِ غم دیا تو نے ساز بھی عطا فرما      آؤ صبحِ گاہی کو دلکشی عطا فرما  
 رازِ عظمتِ غم سے آگہی عطا فرما      لذتِ خودی دیکر بخودی عطا فرما  
 بارِ ہیں طبیعت پر الجھنیں تمنا کی      فطرتِ محبت کو سادگی عطا فرما  
 نازِ عیش و نازِ غم دل سے اب نہیں اٹھو      ان قیود سے آزاد زندگی عطا فرما  
 تنگ آچکا ہے دل انقلابِ پیہم سے      جو مرا مقدر ہو دائمی عطا فرما  
 خاکِ طور کو تو نے بے طلب دیئے شمعے      کچھ شررِ بقدرِ ظرف دل کو بھی عطا فرما  
 یہ سکونِ منزل کیا اعتبارِ منزل سے      گم رہی مجھے منظورِ گم رہی عطا فرما  
 غم دیا تو اے مالک کچھ شعورِ غم بھی دے      شوق کو بقدرِ غم ہوش بھی عطا فرما

عشرتوں کا غم دیکر تو نے زندگی بخشی  
 غم میں بھی حزیں دل کو کچھ خوشی عطا فرما



## تجربہ

ملتِ ابراہیم | از جناب عرشی صاحب امر تسری لفظیچ خورد ضخامت ۸۰ صفحات طباعت و کتابت اور کاغذ متوسط قیمت ہر پتہ ۱۰۰ و قراحت سلمہ امر تسری (پنجاب)

قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر کثرت سے مختلف سورتوں میں آیا ہے جن میں آپ کی زندگی کے مختلف سوانح و حالات بیان کرنے کے ساتھ آپ کے متعدد فضائل و مناقب بیان کئے گئے ہیں عرشی صاحب نے انھیں آیتوں اور آیتوں کے ٹکڑوں کو اس طرح یکجا کر دیا ہے کہ اس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ایک مختصر سوانح عمری مرتب ہو گئی ہے لیکن چونکہ صنف فرقہ اہل قرآن سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے افسوس ہے انھوں نے اس سلسلہ میں اپنے خاص مسلک کی ترجمانی بھی کی ہے جس سے کوئی صحیح عقیدہ مسلمان متفق نہیں ہو سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن نے امت محمدیہ کو ملتِ ابراہیم کا لقب دیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا حضرت ابراہیم کی شریعت بالکل مکمل تھی؟ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف اسی شریعت کے شارح کی حیثیت سے تشریف لائے تھے؟ اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو پھر ”الیوم اکملت لکم دینکم“ کے معنی کیا ہیں اور پھر نبوت آپ پر ہی ختم کیوں ہو گئی جس طرح آپ شریعتِ ابراہیمی کی تشریح کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ آپ کے بعد اور انبیا بھی تو اسی مقصد کے لئے آ سکتے تھے، اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شریعتِ ابراہیمی کے شارح نہیں بلکہ خود ایک مستقل شریعت کے حامل کی حیثیت سے تشریف لائے تھے تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ جو چیزیں اسلام کا خیر ہیں مثلاً نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا، قربانی کرنا، نماز پنجوقتہ ادا کرنا، ان سے انکار یا ان کا استخفاف محض اس بنا پر کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ قرآن مجید نے حضرت ابراہیم کی نسبت جو کچھ بیان کیا ہے اس میں ان چیزوں کا یا تو مطلقاً ذکر نہیں ہے



یا اگر ہے تو اس طرح نہیں ہے جس طرح کہ وہ اسلام میں ادا کی جاتی ہیں کیا عجیب بات ہے کہ قرآن مجید کی چند آیتوں سے عرشی صاحب چند احکام مستنبط کر لیتے ہیں اور انھیں کو عین اسلام اور شریعت ابراہیمی قرار دے لیتے ہیں لیکن سارا قرآن جس ذات گرامی کا لفظ وحی ہے اس کو وہ بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔

الترجمۃ العربیہ | مواضع مولانا مسعود عالم صاحب ندوی و مولانا محمد ناظم صاحب ندوی تظلیع خور و ضخامت ۱۶۶ صفحات کا غذا اور کتابت و طباعت عمدہ قیمت ۱۲ روپے :- محمد ناظم صاحب ندوی مکارم نگر لکھنؤ

عربی زبان کو آسان سے آسان طریقہ پر پڑھانے اور سکھانے کے لئے اردو میں کافی کتابیں لکھی جا چکی ہیں جن میں صرف و نحو کے اسباق کے علاوہ عربی ترجمہ و انشا اور روزمرہ کی بول چال کے اسباق بھی ہوتے ہیں لیکن بد قسمتی سے ان کتابوں کے مصنف زیادہ تر ایسے حضرات ہیں جو خود عربی زبان و ادب میں درخور وافر نہیں کھتے زیر تبصرہ کتاب کے دونوں لائق مولف اس قسم سے بری ہیں۔ مولانا مسعود عالم صاحب الضیاء کے ایڈیٹر رہ چکے ہیں اور مولانا محمد ناظم ندوۃ العلماء کے ادیب ہیں دونوں کو عربی ادب میں ذوق و بصیرت کے ساتھ طلباء کو پڑھانے کا عملی تجربہ بھی ہے۔ چنانچہ یہ کتاب بھی نفسیات تعلیم کے اصول پر لکھی گئی ہے۔ قواعد کے ساتھ عربی اور اردو دونوں ترجموں کی مشقیں بھی ہیں ہماری رائے میں عربی زبان کے مبتدی طلبہ کیلئے یہ کتاب خاطر خواہ فائدہ کا سبب ہوگی

ہماری قومی زبان | از ڈاکٹر سرتیج بہادر سپرو جی سائز ضخامت ۹۵ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر، قیمت ۸ روپے :- آئین ترقی اردو (ہند) دریا گنج دہلی۔

ڈاکٹر سرتیج بہادر سپرو اپنے یونیورسٹی اور میونسپل اور مختلف صدارتی تقریروں کے ذریعہ اردو زبان کی نسبت جو گراں قدر خیالات و قضاوتیں ظاہر کرتے رہتے ہیں اخبار خواں حضرات ان سے ناواقف نہیں ہیں۔ اس مجموعہ میں جناب موصوف کے انھیں افکار عالیہ کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ ان میں سرتیج بہادر سپرو تے نہایت معقولیت بے تعصبی اور بڑی صفائی اور عمدگی سے اردو زبان کے مختلف پہلوؤں اور موجودہ ادبی و لسانی رجحانات پر جو تبصرہ کیلئے وہ بے شبہ اس لائق ہے کہ اسے نہ صرف ہندو بلکہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان بھی پوری توجہ



اور نگہِ عبرت سے پڑھیں۔ ہماری رائے میں انجمن کو چاہئے کہ اسے زیادہ سے زیادہ تعداد میں شائع کر کے ان لوگوں تک قیمتاً یا مفت پہنچائے جو ان باتوں کے صحیح مخاطب ہیں

**ریحانِ نستعلیق** | تقطیع کلاں ضخامت ۲۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت درج نہیں۔ پتہ  
ڈاکٹر محمد عبد السمیع صاحب چغتائی دکن کالج اینڈ پوسٹ گریجویٹ ریسرچ انسٹیٹیوٹ پونہ

یہ ایک فارسی زبان کا رسالہ ہے جو ۱۹۹۹ء میں لکھا گیا تھا ڈاکٹر چغتائی نے اس کو بوڈلین لائبریری آکسفورڈ سے ۱۹۹۹ء میں حاصل کیا تھا اور اب محنت شاقہ کرنے کے بعد اسے شائع کیا ہے۔ شروع میں خود موصوف کے قلم سے انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں ایک مختصر سا مقدمہ ہے جس میں انھوں نے اس رسالہ سے تعارف کرایا ہے۔ اس میں مختلف ابواب کے ماتحت متعدد خطوط مثلاً عربی، یونانی، فارسی، سریانی، عبرانی، روسی، رومی، قبلی، بربری وغیرہ کی تاریخ آغاز ان کے انواع و اقسام، اصول اور بعض بعض مشاہیر اساتذہ فن کے حالات اور ان کی فنی خصوصیات کا تذکرہ ہے۔ خالص علمی تحقیق کا کام کرنے والے حضرات کے لئے رسالہ قابل قدر اور ڈاکٹر صاحب کی محنت مستحق آفریں ہے مگر افسوس ہے تن کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے کئی ایک کتابت کی غلطیوں کے علاوہ بعض جگہ عبارت بھی مہم بن کر رہ گئی ہے۔

**قرآن اور علاج خوف** | از ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب استاذ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن تقطیع کلاں ضخامت ۱۳ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۲ روپے۔ غالباً مصنف سے میگی۔

یہ ایک مقالہ ہے جو پہلے جامعہ عثمانیہ کی مومر علوم اسلامیہ میں پڑھا گیا تھا بعد میں معارف اعظم گڑھ میں شائع ہوا اور اب کتابی صورت میں چھپا ہے جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں قرآن مجید کی مختلف تعلیمات کو پیش کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ اگر ایک انسان ان کا یقین پیدا کر لے اور ان پر عمل پیرا بھی ہو تو وہ دنیا کے ہر خوف سے محفوظ اور مامون ہو سکتا ہے مقالہ دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے لیکن قرآن نے زندگی اور ایمان کا جو تصور پیش کیا ہے اگر فاضل مولف اس کو بھی پیش نظر رکھتے تو مقالہ زیادہ جامع اور دلائل کے اعتبار سے زیادہ قطعی ہو سکتا تھا۔



**سٹالین** | مترجمہ محمد اشرف خاں صاحب عطا تقطیع خور و ضخامت ۹۶ صفحات کتابت و طباعت

اوریکا نڈ بہتر قیمت ۸ روپے۔ مکتبہ اردو لاہور۔

سٹالین عہدِ حاضر کی عظیم شخصیت ہے جس نے ایک نہایت غریب گھرانہ میں پرورش پائی۔ مگر آج کی دنیا میں وہ ایک فولادی انسان ہے جس کے حیرت انگیز عزم استقلال، قوت تنظیم اور صلاحیت حکمرانی کی داستانیں بچہ بچہ کی زبان پر ہیں اور ایک عالم فرط حیرت سے انگشت بندھاں ہے۔ ۱۹۲۵ء میں اسی عظیم و جلیل شخصیت کے سوانح حیات کے مختلف پہلوؤں اور سوویت روس کی ترقیات روس کا نظام حکومت اور اس کی سیاست خارجہ اور راسخا کی اور سٹالین کی باہمی آویزش پر روس کے چند ذمہ دار اصحاب نے مقالات لکھے تھے جو لندن سے شائع ہوئے تھے عطا صاحب نے انہیں مقالات کا صاف و سلیس اور شستہ زبان میں اردو ترجمہ کیا ہے جو دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

**پنجابی گزٹ سالنامہ** | تقطیع کلاں ضخامت ۱۳۸ صفحات کتابت و طباعت بہتر اس خاص نمبر کی قیمت ۸ روپے۔ دفتر پنجابی گزٹ لائبریری روڈ دہلی۔

پنجابی گزٹ دہلی کی قوم پنجابیان کا ماہوار رسالہ ہے جس میں مختلف قسم کے ادبی، اصلاحی اور معاشرتی مضامین ہوتے ہیں۔ اس مرتبہ دسمبر اور جنوری کا یکجا پرچہ سالنامہ کے نام سے شائع کیا گیا ہے۔ اس میں سنجیدہ اور نڈاحیہ ادبی مضامین اور افسانے شامل ہیں۔ نظم کا حصہ بھی اچھا ہے۔ ”عورتوں کی دنیا“ کے عنوان سے ایک مستقل باب ہے جس میں بعض خواتین اور مردوں نے مضامین لکھے ہیں۔ اس رسالہ کو دیکھ کر یہ محسوس کہہ کے خوشی ہوتی ہے کہ جو قوم پنجابیان اب تک صرف ایک تجارتی اور کاروباری قوم سمجھی جاتی تھی اور جس میں ان کی صلاحیتیں بہت زیادہ کامیاب نظر آتی تھیں اب اس قوم کے نوجوانوں میں علم و ادب کا ذوق بھی پیدا ہو رہا ہے جس کو اگر معتدل آب و ہوا میں صحیح تربیت اور نشوونما ملی تو امید ہے کہ اردو ادب کے مستقبل بنانے میں ان نوجوانوں کا بھی ہاتھ ہوگا علاوہ مضامین کے اس خاص نمبر میں اس جماعت کے ممتاز اور نامور حضرات کے فوٹو بھی شریک اشاعت ہیں۔



# ندوة المصنفین دہلی کی جدید کتاب قصص القرآن

حصہ دوم

شائع ہو گئی

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات عبور دیا سیکر حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حالات تک ان تمام پیغمبروں کے سوانح حیات اور دعوت حق کی محققانہ تشریح و تفسیر جن کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے۔ قصص القرآن جلد اول کی اشاعت کے بعد کتاب کی اہمیت اور اس کے پایہ اعتبار و تحقیق کے متعلق کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ ندوة المصنفین کو اس کتاب کی اشاعت پر فخر ہے، یہ حقیقت ہے کہ اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں اب تک شائع نہیں ہوئی۔

کتاب کی چند خصوصیتیں درج ذیل ہیں۔

(۱) تمام واقعات کی اساس و بنیاد قرآن عزیز کو بنایا گیا ہے اور صحیح احادیث اور مستند تاریخی واقعات سے ان کی توضیح و تشریح کی گئی ہے۔ (۲) کتب عہد قدیم اور قرآن عزیز کے یقین محکم کے درمیان جہاں کہیں تعارض نظر آتا ہے اس کو یا روشن دلائل کے ذریعہ تطبیق دیدی گئی ہے اور یا پھر قرآن عزیز کی صداقت کو براہین کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ (۳) اسرائیلی خرافات اور معاندین کے اعتراضات کو حقائق کی روشنی میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ (۴) تفسیری، حدیثی اور تاریخی مسائل اور ان سے متعلقہ اشکالات پر بحث و تمحیص کے بعد سلف صالحین کے مسلکِ قوم کے مطابق ان کا حل پیش کیا گیا ہے۔ (۵) کسی پیغمبر کے حالات قرآن عزیز کی کن کن سورتوں میں بیان ہوئے ہیں ان کو نقشہ کی شکل میں ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔

(۶) ان تمام خصوصیات کے ساتھ نتائج و عبرت و موعظ و بصائر کے عنوانات سے واقعات و اخبار کے

حقیقی مقصد و اصل غرض و غایت یعنی ”عبرت و بصیرت“ کے پہلو کو خاص طور پر نمایاں کیا گیا ہے۔

صفحات ۸۰ قیمت غیر مجلد چار روپے مجلد چار روپے آٹھ آنے۔

منے کا پتہ منیر ندوة المصنفین دہلی قزوالبلاغ







# بُرہان

شمارہ (۳)

جلد دوم

صفر المنظر و ربیع الاول ۱۳۶۲ھ مطابق مارچ ۱۹۴۳ء

## فہرست مضامین

۱۶۲	مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی	۱۔ نظرات
۱۶۵	مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی	۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت
۱۶۵	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۳۔ امام طحاویؒ
۱۹۶	مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند	۴۔ اصول دعوت اسلام
۲۱۲	محترمہ حمیدہ سلطانہ (ادیب فاضل)	۵۔ مرزا غالب اور نواب من الدین احمد خان بہادر
		۶۔ تلخیص و ترجمہ
۲۳۳	ع۔ ص	۷۔ ادبیات
۲۳۱	جناب روش صاحب صدیقی	خواب و بیداری
۲۳۳	جناب نہال صاحب	ثمرات
۲۳۵	م۔ ح	۸۔ تبصرے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# نَظَرَات

ہر قوم کی متعدد قومی ضرورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کی تکمیل قومی حکومت کے بغیر خاطر خواہ طور پر نہیں ہو سکتی۔ کسی اجنبی حکومت کے ماتحت کوئی قوم "شہری حقوق" کی نعمتوں سے خواہ کتنی ہی بہرہ اندوز ہو اور اس کو خیال و عمل، اور گفتار و کردار کی کتنی ہی آزادی نصیب ہو لیکن پھر بھی وہ اپنے قومی نصب العین کے تمام اجزاء کو اس وقت تک مکمل نہیں کر سکتی جب تک کہ خود اس کے ہاتھ میں حکومت خود اختیاری کی عنان نہ ہو اور وہ خود اپنی فکر و فہم اور اعتقاد و ایمان کے مطابق اپنے عمل و فعل کو بجالانے میں کامل آزاد نہ ہو۔

آج ہندوستان میں مسلمانوں پر کس چیز کی بندش ہے؟ وہ آزادی کے ساتھ نمازیں پڑھ سکتے ہیں روزے رکھ سکتے ہیں زکوٰۃ ادا کر سکتے ہیں حج کے لئے سفر کر سکتے ہیں، مناسی و عطا و تذکیر پر کوئی قید و بند نہیں اسلامی مدارس پر حکومت کے پیرے بیٹھے ہوئے نہیں ہیں۔ قرآن و حدیث کے درس پر کوئی روک ٹوک نہیں ہے۔ خانقاہوں کے دروازوں پر تالے نہیں ڈال دیئے گئے ہیں قربانی کی کہیں ممانعت نہیں ہے۔ ڈاڑھی رکھنے پر کوئی ٹیکس لگا ہوا نہیں ہے، عورتوں کو بے پردہ ہونے پر مجبور نہیں کیا جاتا، تعلیم گاہوں میں عربی، فارسی اور اردو کے پڑھنے پڑھانے کو ممنوع قرار نہیں دیا گیا ہے، ماس میں مشہ نہیں کہ یہ سب آزادیاں ہندوستان کے مسلمانوں کو حاصل ہیں اور وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں اور اٹھا بھی رہے ہیں لیکن ساتھ ہی تصویر کے دوسرے رخ پر غور کیجئے کہ کیا یہاں حدود اللہ بھی اسی طرح جاری ہیں جس طرح کہ مسلمانوں کی اپنی آبادیوں میں ہونی چاہئے کیا ایک مسلمان اسے برداشت کر سکتا ہے کہ اس کے شہر میں جگہ جگہ شراب کی دکانیں ہوں عصمت فروشی کے اڈے ہوں۔ نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے اخلاق کو خراب کرنے والی عریاں اور متحرک تصاویر کا مظاہرہ ہو اور اللہ کے قانون کے سوا غیر اللہ کے احکام و قوانین کی حکمرانی ہو۔ اگر ایک مسلمان اپنی آبادی میں



ان چیزوں کو برداشت نہیں کر سکتا تو پھر بتائیے کہ آج یہ سب چیزیں آپ کی آنکھوں کے سامنے علانیہ اور کھلم کھلا ہو رہی ہیں یا نہیں آپ زیادہ سے زیادہ یہ تو کر سکتے ہیں کہ جو مسلمان شراب پینے کے ارادہ سے میخانہ جارہا ہے اسے سمجھائیں، شراب نوشی کی برائیاں بیان کر کے اسے اس گناہ سے باز رکھنے کی کوشش کریں لیکن اگر اس کے بلوجود وہ گناہ کرنے اور شراب کے دو چار جام چڑھا کر عقل و حواس کھو بیٹھے تو اب آپ کے ہاتھ میں کوئی طاقت نہیں ہے جس کی وجہ سے آپ اس کو منرادے سکیں اور آئندہ کے لئے اس گناہ کا سد باب کر دیں یہی حال ان دوسری معصیتوں کا ہے جو اسلامی قانون و فرامین کے خلاف روزانہ آپ کے شہروں میں آپ کی آنکھوں کے سامنے ہوتی رہتی ہیں۔

آپ نے غور فرمایا شہری آزادی کے باوجود ان مواقع پر آپ کی اس سبکی اور بے بسی کا راز کیا ہے؟ اس کا راز بجز اس کے اور کیا ہے کہ آپ کے ہاتھ میں قانون کی طاقت نہیں خود آپ کو حکومت میں کوئی دخل نہیں ہے اور آپ کی مثال اس غلام کی سی ہے جس کا ”مہربان“ آقا اس کو عمدہ عمدہ قسم کے کھانے کھلاتا ہے۔ اچھے اچھے کپڑے پہناتا ہے اور جس نے اس کو چلنے پھرنے کی بھی آزادی دے رکھی ہے لیکن بہر حال وہ غلام ہے اور اس کا آقا آقا ہے۔ ایک حاکم ہے اور دوسرا محکوم، ایک جابر ہے اور دوسرا مجبور۔ آقا جب چاہے گا اپنی رعایتوں اور مہربانیوں کو اس سے منقطع کر سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ دین اور ملک دونوں کو تو ام فرمایا گیا ہے یعنی مسلمانوں کو اگر اپنی حکومت حاصل ہے تو وہ اپنے دین پر بھی قائم رہ سکتے اور اس کے تمام احکام و قوانین کا اجرا بھی کر سکتے ہیں ورنہ اگر یہ نہیں ہے تو دین صرف اپنی ظاہری شکل و صورت اور رسوم کے اعتبار سے زندہ رہ سکتا ہے اس کی اصلی روح جس کا قائم و برقرار رکھنا ہر مسلمان کی زندگی کا اولین فریضہ ہے باقی نہیں رہ سکتی۔

یہ ایک ایسی واضح اور کھلی ہوئی بات ہے کہ کسی مسلمان کو بشرطیکہ خارجی اثرات اور ماحول کے پیدا کئے ہوئے رجحانات کے باعث اس کی صحیح اسلامی ذہنیت فنا نہ ہو گئی ہو۔ انکار نہیں ہو سکتا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس عظیم و جلیل مقصد کو حاصل کرنے کے لئے کیا کر رہے ہیں اگر دوسروں سے عبرت حاصل کرنا کوئی گناہ نہیں ہے تو ہم کو خود اپنے پڑوس پر نگاہ ڈالنی چاہئے آج ہندو کا ایک ایک بچہ



آزادی کے جذبات سے سرشار ہے۔ عورتیں تک گھروں سے باہر نکل آئی ہیں بوڑھے اور جوان سب دوش بدوش میدانِ عمل میں مصروفِ تگ و دو ہیں، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ ہمارا نصب العین ان سے کہیں زیادہ اونچا اور بلند ہے۔ وہ آزادی صرف اس لئے چاہتے ہیں کہ ہندوستان ہندوستانیوں کو ملنا چاہئے۔ لیکن ہمارا مقصد یہ نہیں ہے ہم اس لئے آزادی کے خواہاں ہیں کہ ہمارے پاس انسانی زندگی کے لئے جو دستور العمل ہے ہم اسے نافذ کرنا چاہتے ہیں ہم وطنیت کے ”ہم رنگ زمین دامن“ میں گرفتار نہیں ہو سکتے کیونکہ شاعر ملت اقبال مرحوم کے بقول وطنیت کا حال یہ ہے کہ جو پیر بن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

ہم کو کسی شخص یا کسی قوم و محض اس لئے نفرت نہیں ہو سکتی کہ وہ ہمارے ملک کا باشندہ نہیں ہے یا اس کا رنگ ہمارے رنگ سے مختلف ہے۔ ہم کو محض اس بنا پر کسی کی بگاڑ ہو سکتا ہے کہ ہم کو اس کی طرح خوشحالی اور ثروت میسر نہیں ہے بلکہ ہمارا نصب العین یہ ہے کہ ہم دنیا میں خدا کے اس قانون کو نافذ کریں جس کے بغیر انسان چین اطمینان اور امن و سکون کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔

اگر واقعی ہمارا یہ ایمان ہے تو ظاہر ہے اس کے لئے ہمیں جدوجہد بھی سب سے زیادہ کرنی ہوگی۔ اگر آپ اپنے اس نصب العین کو حاصل کرنے کا ذریعہ پاکستان کے مطالبہ کو ہی سمجھتے ہیں تو بہت بہتر راہی سہی مگر خدا کے لئے اس کے واسطے کچھ کیجئے تو، ہاتھ پاؤں ہلائیے تو آج قومیں اپنی اپنی قسمتوں کو آزار ہی ہیں۔ آخر آپ کب تک ان سب کا تماشا محض ایک بے تعلق تماشا کی حیثیت سے کرتے رہیں گے۔ اب ملک میں جو انقلاب آرہا ہے اس کا نتیجہ کسی قوم کے حق میں صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور بس! زندگی یا موت! اگر آپ بھی زندگی چاہتے ہیں تو اس کا ثبوت دیکھئے کہ واقعی آپ زندہ رہنے کے قابل ہیں اور زندگی کی ذمہ داریوں کو برداشت کر لینے کی اہلیت رکھتے ہیں اور اگر خدا نخواستہ آپ اس میں ناکام رہے تو پھر مفتی انقلاب کے دوسرے فیصلہ یعنی موت کو سننے کے لئے تیار رہئے۔

یہ زورِ دست و ضربت کاری کا ہر مقام      میدانِ جنگ میں نہ طلب کر لوئے جنگ  
خونِ دل و جگر سے ہے سراپا یہ حیات      فطرتِ لہو و رنگ ہے غافل نہ جلِ رنگ



# قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۹)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ بھل

احرف ستہ کے | اب رہا احرف ستہ کے منسوخ ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ تو اس میں شیخ کا خیال یہ تھا کہ جو کچھ عرضہ نسخ کی بحث | اخیرہ میں تھا وہ سب مصحف عثمانی میں موجود رکھا گیا ہے اس کے سوا بقیہ سب منسوخ ہے۔ یہ تحقیق ابن جریر کے مختار سے ذرا مغائر ہے وہ معین کر کے چھ حروف کا نسخ فرماتے ہیں اور شیخ تعین نہیں فرماتے بلکہ صرف اجمالاً یہ کہتے تھے کہ جو کچھ عرضہ اخیرہ میں تھا خواہ وہ ایک حرف ہو یا زیادہ وہ سب باقی ہے اور اس کے سوا منسوخ ہے۔

حافظ ابن حجرؒ اسی مسئلہ زیر بحث پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "حسن قراۃ پر حضرت عثمانؓ نے صحابہ

کو جمع فرما دیا تھا وہ آخری دور کے موافق تھی۔" ۱

حاکم سے باسناد حسن مروی ہے۔

عرض القرآن علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد بار قرآن کا دور

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال جبریل علیہ السلام سے قرآن کریم کا دور فرمایا کرتے تھے نہ رحلت میں جو دور آپ نے فرمایا ہے اس کو عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس آخری عرضہ میں ایک یا ایک سے زیادہ احرف جمع بھی آگئے وہ سب مصحف عثمانی میں درج کر دیئے گئے تھے اور جن احرف کی قرارت اس دور میں نہیں ہوئی وہ مصحف عثمانی میں بھی نہیں رکھے گئے۔ یہ ایک نہایت معتدل اور احسن فیصلہ ہے جس کے بعد ثبوت نسخ کی ذمہ داری بڑی حد تک ختم ہو جاتی ہے۔ ۲۔ فتح الباری ج ۱ ص ۳۰۰۔



علیہ وسلم عرضات ویقولون ان قراءتنا کیا گیا ہے۔ صحابہ کرام فرماتے ہیں کہ ہماری قراءۃ

ہذا ۃ العرضۃ الاخیرۃ آخری دور والی تھی۔

اسی طرح جب ابن عباس سے دریافت کیا گیا کہ آخری قرارت کونسی تھی تو جواب یہی دیا گیا کہ زید بن ثابتؓ کی بعض روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ آخری قرارت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تھی۔ حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب یہ تحریر فرماتے ہیں۔

ويمكن الجمع بين القولين بان تكون هو وقول میں اس طرح جمع ہو سکتا ہے کہ دونوں

العرضتان الاخيرتان بالحق فین دور کو آخر دو حرفوں کے اعتبار سے کہا جائے لہذا

فیصم اطلاق الاخریۃ علی کل منہما۔ اب دونوں کو آخر کہنا صحیح ہو جائے گا۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ مختار ابن جریر کے موافق اگر ا حرف ستہ منسوخ ہو کر صرف ایک حرف باقی

رہ گیا تھا تو کچھ قرارت سب سے باہمی اختلاف کی وجہ کیا ہے تو اس کا جواب امام قرطبی نے حسب ذیل تحریر فرمایا ہے

قرارت سبعہ میں کلمات کی زیادتی و نقصان کے اختلاف کی وجہ نسخ عثمانیہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ

حضرت عثمانؓ نے جب مختلف بلاد میں مصاحف ارسال فرمائے تھے تو بعض نسخوں میں کچھ زیادات بھی تحریر

فرمادی تھیں جو دوسرے نسخ میں نہ تھیں جس کا مطلب یہ تھا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ان آیات کی قرارت

ان زیادات کے ساتھ بھی درست ہے اور اس کے بغیر بھی صحیح ہے۔ اب جس جگہ جو مصحف پہنچا اسی کے مطابق

اس جگہ کی قرارت مشہور ہو گئی۔ جہاں مصحف میں زیادت تھی اس جگہ کے قرار نے اس زیادت کو اپنا مختار بنایا

اور جہاں یہ زیادت نہ تھی ان اطراف کے قرار نے اس کے بغیر قرارت کی۔

ابن جریری کے بیان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ انھوں نے مصحف کی اور مصحف شامی

میں جو ایسے اختلافات تھے ان کو تفصیل تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ غالباً جمع قرآن کی خدمت ان کے سپرد کئے جانے کی جہاں اور وجہ تھیں نجلہ ان کے یہ بھی ہوگی۔ ۲۔ مقدمہ تفسیر ص ۴۰۔



حافظ ابن حجر ابن ابی ہاشم (متوفی ۹۰۰ھ) ناقل ہیں کہ اختلافِ قرأت کی وجہ دراصل یہ ہوئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف صحابہ جب اطرافِ عالم میں پھیلے تو جہاں جو صحابی پہنچا اس جگہ کے لوگوں نے اُسی کی قرأت اختیار کر لی لیکن جب دور عثمانی آیا اور صرف مصحفِ عثمانیہ کے مطابق قرآن پڑھنا لازم کر دیا گیا تو اس امر واجب الامثال کی بنا پر رسمِ مصحف کے خلاف جو قرأت تھیں وہ سب متروک ہو گئیں۔ ۱۷۵  
مگر چونکہ اس دور کے رسمِ کتابت میں نقاط اور اعراب ہوتے نہ تھے اس لئے جو اختلافات اس جہت سے تھے وہ پھر بدستور باقی رہے۔ مثلاً جہاں تعلمون بالتاء پڑھا جاتا تھا وہاں بالتاء پڑھا جاتا رہا اور جہاں بالیاء پڑھا جاتا تھا وہاں اسی طرح جاری رہا اور اس طرح مختلف بلاد میں مختلف صحابہ کی قرأت جہاں تک رسمِ مصحف ان کو متحمل تھا بدستور جاری رہیں۔

ہمارے اس بیان کا یہ مطلب نہ سمجھنا چاہئے کہ رسمِ مصحف عثمانی کے اختلاف یا گنجائش کے نتیجہ میں قرأت کا یہ اختلاف پیدا ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو قرأت کہ قبل از مصحف جاری تھیں اب ان میں سے صرف اسی قدر باقی رہ گئیں جتنا کہ ان میں سے رسمِ مصحف کے مطابق تھیں۔ یہی امام قرطبی کی مراد ہے جیسا کہ ابن ابی ہاشم کے تفصیلی بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہاں صرف وہ قرأت جو کہ مصحف کے رسمِ کتابت کے برخلاف تھیں وہ ترک کر دی گئیں۔

حافظ ابن عمار سے نقل فرماتے ہیں ۱۷۶

واصح ما علیہ الحذاق ان الذی یقرأ علماء حاذقین کا صحیح تر قول یہ ہے کہ جو قرأت کہ اب  
الآن بعض الحروف السبعة المأذون رائج ہیں یہ پورے سات احرف کی قرأت نہیں ہیں

۱۷۷ فتح الباری ج ۹ ص ۲۵ — ۱۷۸ ہم نے اپنے پہلے مضمون میں کئی جگہ نسخ کا لفظ استعمال کیا ہے اور اسی طرح تصانیف میں بھی یہ لفظ موجود ہے مگر مناسب ہے کہ اس کی بجائے لفظ متروک استعمال کیا جائے۔ نسخ سے رفع مشروعیت کا ایہام ہوتا ہے اور لفظ متروک میں بقا و مشروعیت کے باوجود پھر مصلحت ترک کی گنجائش بھی رہتی ہے۔ یہ بحث جدا ہے کہ نسخ کا اطلاق کتنے معانی پر ہو سکتا ہے — ۱۷۹ فتح الباری ج ۹ ص ۲۴ و ۲۵۔



فی قراءتہ اُکلا کُلھا۔ بلکہ ان میں سے بعض کی ہے جن کی اجازت حضرت عثمانؓ نے صحابہ کو دیدی تھی۔

اس کے بعد اس کا ایک ضابطہ کلیہ تحریر فرماتے ہیں کہ جو قرارت رسم مصحف کے موافق ہو وہ تو صحیح اور معمول بہا ہوگی اور جو قرارت کہ اس کے مخالف ہو وہ سب متروک کہی جائے گی جیسا کہ (اِنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا فَرِيقٌ رَّبِّكُمْ فِیْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ۔ یَا جِیْے اِذَا جَاءَ فَتَمَّ اللهُ وَالنَّصْرَانِ ہر دو آیات میں زیر خط کلمات رسم مصحف کے خلاف ہیں لہذا دونوں متروک کہی جائیں گی۔ ابن عمار کا یہ بھی خیال ہے کہ بہت سے اس قسم کے کلمات جو صحابہ سے ثابت ہیں ممکن اور بہت ممکن ہے کہ وہ ان کے بطریق شرح و بیان مراد صادر ہوئے ہوں اور قرآن کریم میں بطور تفسیر لکھے گئے ہوں۔ پھر بعد میں یہ گمان ہونے لگا ہو کہ شاید یہ قرآن کا جز تھے۔ بہر حال جب مصحف عثمانی میں ان کا وجود نہ رہا تو ان کو ترک ہی کر دینا لازم ہے خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ قراءۃ شاذۃ تھیں یا یہ کہ کلمات قرآنہ کی تفسیریں تھیں اور اسی لئے مصحف عثمانی میں ان کو نہیں لیا گیا۔ فتح الباری میں اس ضابطہ کی مزید تفصیل یوں مذکور ہے کہ اصل یہ ہے کہ صحت قرارت کے لئے چند امور کی ضرورت ہے۔

(۱) صحیح سند سے منقول ہونا۔

(۲) عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونا۔

(۳) رسم مصحف کے موافق ہونا۔

بعض علماء نے چوتھی شرط کا اور اضافہ کیلئے یہ کہا ہے کہ اس پر اتفاق بھی ہو۔ مگر بنی طالب فرماتے ہیں کہ اتفاق سے مراد قرار مدنیہ اور کوفہ کا اتفاق ہے بالخصوص امام نافع اور عاصم کا۔ ہاں کبھی کسی اتفاق سے اہل حرمین شریفین کا اتفاق بھی ملادے لیا جاتا ہے۔

امام کو اشی فرماتے ہیں کہ صحت قرارت کا مدار اسی ضابطہ پر ہے خواہ اس ضابطہ کے موافق یہ قرارت صحیح ہوں یا اور ستر ہوں اور جس قرارت میں ان تینوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے گی تو اسے شاذ



کہا جائیگا۔ ابو الخیر بن الجوزی نے کتاب النشر کے شروع میں اس ضابطہ کو اور مبسوط نقل فرمایا ہے۔

کل قراءة وافقت العربية ولو بوجه      ہر وہ قرارت جو عربیت کے لحاظ سے درست ہو خواہ

ووافقت المصاحف العثمانية      ائمہ نحو میں سے کسی ایک ہی کے قول کے موافق ہو،

ولو احتمالاً. وصح سندها فملى القراة      خواہ بطریق احتمال ہی اور اس کی سند بھی صحیح ہو تو وہ

الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يخل      ایسی قرارت ہوں گی جس کا رد کرنا حرام ہوگا۔ بلکہ

انكارها بل هي من الاحرف السبعة      وہ ان سب سے احرف میں شمار ہوگی جس پر کہ

التي نزل بها القرآن ووجب على      قرآن نازل ہوا تھا۔ لوگوں پر اس کا قبول کرنا

الناس قبولها سواء كانت عن الائمة      لازم ہوگا خواہ اس کے بعد وہ ائمہ سے

السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم      منقول ہو یا عشرہ سے یا ان کے سوا اور

من الائمة المقبولين ومعنى الاختل      دوسرے مقبول ائمہ سے مگر جب ان

رکن من هذه الاركان الثلاثة اطلق      تین باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی

عليه ضعيف او شاذ او باطله سواء      جائیگی تو اس پر ضعیف یا شاذ یا باطل ہونے کا حکم

كانت عن السبعة ام عن هو اكبر منهم      لگا دیا جائیگا خواہ وہ کسی سے بھی منقول ہو۔

ابو شامہ المرشد الوجیز میں فرماتے ہیں کہ سب سے قرارت پر کسی کو یہ دھوکا نہ کھانا چاہئے کہ وہ سب

کے سب متواتر ہیں بلکہ اصل مدار اس ضابطہ پر ہے لہذا جس قاری کی قرارت بھی اس ضابطہ کے مخالف

ہوگی وہ مجمع علیہ بھی نہ جائے گی ہاں ان ائمہ سے کی قرارت چونکہ مشہور ہو گئی ہیں اور زیادہ ترجیح علیہ قرارت

ہیں اس لئے دوسرے اماموں کی قرارت پر ان کو ترجیح ہے ورنہ اصل مدار اس ضابطہ پر ہے۔ ابن الجوزی نے

اپنے مذکورہ بالا بیان میں سے چند قیود کے فوائد خود بتلائے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ ولو بوجه کے تعمیم سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ صحت قرارت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے



کہ جو افصح قول ہو اسی کی موافقت ضروری ہے بلکہ ائمہ نحو میں سے کسی کے قول کے موافق بھی ہو جائے جب بھی کافی ہے خواہ وہ قول افصح شمار ہوتا ہو یا نہ مگر یہ ضروری ہے کہ فصیح ضرور ہو کیونکہ غیر فصیح ترکیب قرآن میں قابل برداشت نہیں ہے۔

اس میں یہ ہے کہ ثبوت قرآنہ کا مبنی نقل صحیح اور شیوع و شہرت پر ہے۔ ائمہ نحو کی تصحیح یا تغلیط پر مبنی نہیں۔ چنانچہ اہل بیت ایسی ہیں جن کا ائمہ نحو انکار فرماتے ہیں مثلاً بزرگوار۔ اویا عرکم میں سکون پڑھایا والا رحام کا زیر اور یجزی قوم کا نصب وغیرہ۔ مگر یہ سب ثابت ہیں۔ امام دانی فرماتے ہیں کہ بدایقرات کا نہ کسی لغت کے کثرت استعمال پر ہے نہ ائمہ نحو کے قواعد کی تباہی مطابقت پر بلکہ ہمارے فصحی نقل پر ہے۔ لہذا جب کوئی قرارت نقل صحیح سے ثابت ہو جائے تو پھر قیاس عربیت یا استعمال سنت سے یہاں کوئی بحث نہیں رہتی۔

لَا نَالِ الْفَرَاعِذَ سَنَةِ مُتَبَعَةً يَلْزَمُ کیونکہ قرارت ایک ایسی سنت متبعہ ہے جس کا

قبولہا والمصیر الیہا۔ قبول کرنا لازم ہے۔

سنن سعید بن منصور میں لفظ مذکور زید بن ثابت کی زبان سے منقول ہے امام بیہقی اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ سنت متبعہ کا مطلب یہ ہے کہ جو مصحف عثمانی اور قرارت مشہورہ میں ثابت ہو چکا اب اس کی مخالفت کسی حال میں بھی درست نہیں ہونی چاہئے۔ دوسری قرارت جو رسم مصحف کے خلاف اور غیر مشہور ہو لغت کے اعتبار سے درست اور قواعد کے لحاظ سے اظہر کیوں نہ ہو۔

اس کے بعد ابن الجوزی لفظ احد المصاحف کی شرح میں لکھتے ہیں کہ مطابقت رسم مصحف عثمانی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جمیع مصاحف کے موافق ہو بلکہ اگر کسی ایک مصحف کے مطابق بھی ہو جب بھی کافی ہے مثلاً ابن عامر کی قرارت قالوا اتخذ الله ولدا ہے اور وقالوا نہیں ہے یعنی اس میں واو نہیں ہے اسی طرح دیالزبر وبالکتاب میں دونوں جگہ زیادت ہمارے ساتھ ہے مگر یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف شامی میں اسی طرح مکتوب ہے اگرچہ اور مصاحف میں نہ ہو۔ یا مثلاً ابن کثیر کی قرارت تجری من تحتها الا نهار ہے (سورة بارة) ان کی



قرارت میں لفظ من زیادہ ہے اور مصحف کی میں یہ زیادتی موجود ہے لہذا اب شاذ قرارتہ صرف اس کو کہا جائیگا جو مصحف عثمانی میں سے کسی کے رسم کے موافق نہ ہو کیونکہ وہ مجمع علیہ رسم کے خلاف ہو جائیگی۔

ولو احتمالاً کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ وہ قرارت حقیقتہً مکتوب نہ ہو مگر اس کو تقدیراً پڑھا جا سکے جیسا کہ مالک یوم الدین لفظوں کے لحاظ سے یہاں الف نہیں ہے مگر چونکہ صحتِ سند کے لحاظ سے مالک بزیادۃ الالف ثابت ہے لہذا رسم مصحف میں گو حقیقتہً نہ ہی مگر تقدیراً اس کی صحت ثابت رہی جیسا کہ مالک الملک کا امدار بھی مصحف میں بحذف الالف ہی ہے۔

وصحہ سندھا صحتِ سند سے مطلب یہ ہے کہ اس قرارت کے ناقل ہر دو میں عادلین اور اہل حفظ حضرات ہوں اور اس کے باوجود جو اس فن کے ماہر حضرات ہیں ان کے نزدیک مشہور بھی ہو۔ امام کی فرمائے ہیں کہ قرآن کریم میں جو قرارت مروی ہے وہ تین قسم کی ہیں۔ (۱) جس کی قرارت واجب اور اس کا منکر کافر ہو۔ یہ وہ قرارت ہے جس کو ثقافت نے نقل کیا ہو اور عربیت اور خط مصحف کے مطابق ہو۔

دوسری قسم وہ ہے جو بطور آحاد منقول ہو اور بلحاظ عربیت گو صحیح ہو مگر رسم مصحف کے خلاف ہو یہ قرارت دو وجہ سے درست نہیں اول تو اس لئے کہ قرارت مجمع علیہ کے خلاف ہوئی۔ دوم اس لئے کہ بطور آحاد منقول ہوئی حالانکہ قرآن ہونے کے لئے بطریق تو از نقل ضروری ہے لہذا اس کا منکر کافر نہ کہا جائیگا البتہ علی الاطلاق اس کا انکار بھی اچھا نہیں ہے۔

تیسری قسم یہ کہ ثقہ شخص سے منقول ہو مگر عربیت کے لحاظ سے صحیح نہ ہو یا اس کو نقل ہی غیر ثقہ شخص نے کیا ہو تو یہ قرارت اگرچہ رسم مصحف کے موافق ہو مگر پھر بھی مقبول نہ ہوگی۔

ابن الجوزی نے پہلی قسم کی مثال یہ بیان کی ہے۔ مالک و مالک۔ یخدر عین و یخادعون اس جگہ تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ دوسری قسم کی مثال حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرارت والذکر الانثیٰ ہے کیونکہ یہ بطریق آحاد منقول ہے اور بلحاظ عربیت بھی صحیح ہے مگر رسم مصحف کے موافق نہیں۔ رہ گئی اُن قرارت کی مثال



جن کو غیر ثقہ نے نقل کیا ہے۔ کتب میں بکثرت موجود ہیں یہ سب قرارات شاذہ یا ضعیفہ ہیں۔ البتہ وہ قرارات جن کو ثقہ نے نقل کیا ہو مگر اس کی صحت کے لئے بلحاظ عربیت کوئی وجہ نہ ہو اس کی مثال قریب قریب معدوم ہے چوتھی قسم ایک اور بھی ہے مگر وہ بھی مردود ہے اور یہ وہ قسم ہے جو بلحاظ عربیت صحیح اور رسم مصحف کے موافق ہو مگر کسی طور پر بھی سلف سے منقول نہ ہو۔ اس قسم کو رد کرنا ہی مناسب ہے اور اس کا مرتکب ایک بڑے گناہ کا مرتکب ہے امام ابو عبید فضائل القرآن میں فرماتے ہیں کہ قرارات شاذہ کا بڑا مقصد قرارات مشہورہ کی تفسیر ہے مثال کے طور پر حضرت عائشہؓ کی قرارات الصلوٰۃ الواسطیٰ صلوٰۃ العصر مشہور قرارات میں صلوٰۃ العصر کی زیادتی نہیں ہے مگر حضرت عائشہؓ کی قرارات گویا قرارات مشہورہ کی تفسیر ہے یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرارات فاقتطعوا ایمانہما یہ قرارات بھی مشہور قرارات میں لفظ اید بھما کی مفسر ہے۔ اسی طرح حضرت جابرؓ کی قرارات فان الله من بعد اکر اھلہن لھن غفور رحیم۔ تابعین سے بھی اسی قسم کی تفاسیر منقول ہیں مگر ان کا قرآن ہونا ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔

الغرض ثبوت قرآنیۃ کے لئے رکن اہم صحت نقل ہے رسم مصحف کی موافقت اور ائمہ نحو کے اقوال کی مطابقت یہ گویا ضروری سہی مگر پھر بھی بعد کا مرحلہ ہے۔ اس کے بعد اب اس کا فیصلہ خود فرمایا جائے کہ جس قرآن میں ائمہ نحو کی مخالفت سے قطع نظر کہ ان کی موافقت حاصل کرنے کے لئے بھی کوئی ترمیم برداشت نہ کی گئی ہو کیا اس متعلق یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہوگی۔ ظاہر ہے کہ عہد عثمانی میں جس جماعت نے جمع قرآن کی خدمت انجام دی تھی وہ بڑے بڑے مشاہیر اہل لسان حضرات تھے اگر قرآنی کلمات میں کوئی سقم ہوتا یا اس میں دخل دینا جائز ہوتا تو وہ کیونکر ان خلاف قواعد امور کو باقی رہنے دیتے جن کو بظاہر عربیت کے خلاف سمجھا جاسکتا تھا۔

پھر کس قدر غضب ہے کہ جو چیز قرآن کی انتہائی حفاظت کی دلیل ہے آج اسی کو خصوم نہ بھر بھر کے تحریف کی دلیل بنا رہے ہیں یعنی بعض وہ مواضع جو بظاہر قواعد عربیت کے خلاف نظر آتے ہیں ان کو پیش کر کے



یہ نتیجہ نکالا جا رہا ہے کہ گویا قرآن میں ضرورت تخریف ہوئی ہے ورنہ نظم قرآنی ایسی خلاف قاعدہ کیونکر ہو سکتی ہے۔ یہ اعتراض بھی ان دشمنانِ دین کا کچھ طعن و تہمتیں بلکہ آج سے بہت قبل علمائے خود لکھنؤ اس کی پوری جواب دہی بھی کر دی ہے جسے شوقِ ہوا وہ تفسیرِ اتقان دیکھ لے۔ علامہ سیوطی نے اس پر مستقل ایک فصل قائم کی ہے اس کے مطالعہ کے بعد یہ ظاہر ہو گا کہ جن امور کو خلافتِ قواعد کہا گیا تھا کیا وہ خلافِ قواعد ہیں۔ یا محض اپنے قصورِ نظر اور کم علمی کی وجہ سے ان کو خلافِ ضابطہ کہا گیا ہے۔ میری غرض تو اس وقت صرف اس قدر ہے کہ اگر بالفرض والتقدیر یہ امور خلافِ ضابطہ قرآن میں آچکے ہیں تو اس کی ذمہ داری صحابہ کرام کے سر نہیں ہو سکتی کیونکہ ہمارے پاس اس بات کے لٹری بہت روشن شہادتیں موجود ہیں کہ جو قرآن نازل ہوا تھا بلا تخریب ہی ہم تک پہنچا ہے اب اگر نازل شدہ قرآن ہی خلافِ قاعدہ عرب تھا تو امر دیگر ہے۔

صحیح بخاری کتاب التفسیر میں ایک روایت ہے جس میں حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عثمانؓ کا ایک مکالمہ درج ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ قرآن کریم میں صحابہ کرام نے کہا شک اپنی رائے کو دخل دیا ہو

قال ابن الزبیر قلت لعثمان بن عفان ابن زبیر فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمانؓ سے

والذین يتوفون منكم ويذرون ازواجا کہا کہ آیت والذین يتوفون انھم جب دوسری آیت

قال قد نسختها الآية الاخرى فلم تكتبها سے منسوخ ہو چکی ہو تو پھر آپ نے قرآن میں اسے

وتدعها قال يا ابن اخي لا اغیر شیئاً کیوں رہنے دیا۔ فرمایا کہ میں قرآن کی کوئی شے

منہ من مکانہ۔ بھی اپنی جگہ سے بدل نہیں سکتا۔

سبحان اللہ یہ وہی جواب ہے جو صاحبِ نبوت کی زبان سے نکلا تھا قل ما یكون لی ان ابداً لہ من تلقاء نفسی۔ کافروں نے جب یہ درخواست پیش کی کہ آپ قرآن میں کچھ ترمیم فرما دیجئے تاکہ ہم لوگ اُسرمان سکیں تو جواب یہی ملا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کہہ دو کہ بھلا مجھے قرآن کا اپنی جانب سے بدلنے کا کیا حق ہو جس کا کلام ہے وہی اسے بدل سکتا ہے۔ اسی طرح جب حضرت عثمانؓ سے سوال کیا گیا تو انھوں نے بھی یہی جواب



دیا ہے کہ جب یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تلاوت ہوتی رہی ہے تو اگرچہ منسوخ بھی ہو مگر میں اپنی رائے سے اس کو کیسے قرآن سے خارج کر سکتا ہوں۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے قرآن کے تحفظ میں رکن اہم اسی نقل صحیح کو سمجھا ہے اور قیاس آرائیوں کی کوئی پرواہ نہیں کی لہذا خصوم کا چند مضموم خلاف قوانین عرب کلمات قرآن میں پیش کر کے نتیجہ پیدا کر لیا کہ اس میں تحریف ہو گئی ہے قطعاً غلط ہے۔ بالفرض اگر انھیں تسلیم کیا جائے تو بالعکس یہی اس کی حفاظت نامہ کی دلیل ہوگی کہ جو اعتراضات عجم کے اذہان میں آسکتے تھے عرب کے رہنے والے صحابہ نے اس کے ازالہ کی بھی کوشش نہیں کی اور بلا لحاظ اعتراض و جواب جیسا قرآن صاحب نبوت سے ان کو پہنچا تھا اس کو مومن امت کے سپرد کر دیا یا پھر یہ ماننا پڑیگا کہ درحقیقت قرآن میں کوئی چیز محل اعتراض ہی نہ تھی بلکہ یہ سب کچھ متبعین ہی کی خوش فہمی کا ثمرہ تھا۔

مگر یہ بات ایک منٹ کے لئے بھی تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ جن مواضع کو خلاف قوانین عرب کہا جا رہا ہے وہ علی رؤس الاشباد ٹپھڑ ٹپھڑ کر سنائے جا رہے تھے پھر قرآن کے دشمنوں میں سے کسی ایک نے یہ نہ کہا کہ جس قرآن کے معجز ہونے کا دعویٰ ہے وہ معجز تو درکنار صحیح بھی نہیں ہے کیا کوئی تاریخی شہادت ایسی پیش کی جاسکتی ہے جس سے ایسے اعتراضات خصوم کی زبانی منقول ہونا ثابت ہو سکے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ جن بے سرو پا اور موضوع روایات سے اس جگہ کام لیا گیا ہے اس میں اگر اس قسم کی خرافات درج ہے تو وہ بھی مسلمانوں ہی کی زبانی ہے نہ کہ کسی دشمن کی یہ کس قدر تعجب خیز بات ہے کہ محل اعتراض کو مسلمان تو کہتا پھرے اور دشمن زبان پر بھی نہ لائے۔ یہ خود اس بات کا ایک زبردست قرینہ ہے کہ جس نے بھی ان روایات کو وضع کیا ہے اس نے خود اپنی روایات موضوع میں دیدہ و دانستہ وضع پر ایک بڑا قرینہ چھوڑ دیا ہے۔ بہر حال میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ اگر ائمہ نحو کے برخلاف کلمات کسی تحریف کی بدولت قرآن میں والعیاذ باللہ داخل بھی کر دیئے گئے تھے تو دور عثمان تک ان کو کوئی سمجھ نہ سکا اور آج ہندوستان گونگے اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت کا انکار ہے اس لئے اس کی جوابدہی میں ۴۲

معتبر ضمیمہ کا مقصد یہی ہوگا کہ اس کی ذمہ داری کہیں اور اوپر عائد کی جائے۔ (بقیہ آئندہ)



# امام طحاوی

(۵)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

قاضی حربیہ اور | اور صرف استاذی و شاگردی نہیں بلکہ جہاں تک واقعات سے معلوم ہوتا ہے، امام طحاویؒ  
امام طحاویؒ میں بے تکلفی | قاضی حربیہ کی جلالت شان اور خاصی طبیعت کے باوجود ان سے بہت مانوس اور شوخ ہو گئے  
تھے جس کا ثبوت ایک تو اسی مذاکرہ نقلیہ سے ہوتا ہے، نیز طحاویؒ خود ہی بیان کرتے ہیں کہ حربیہ سے میں بہت کھل  
کھل کر باتیں کرتا تھا۔ اسی سلسلہ میں ایک دفعہ ذرا قاضی صاحب طحاویؒ پر جھجھلا بھی گئے، قصہ یہ ہے کہ جب دونوں  
میں مراسم بے تکلفی کی حد تک پہنچ گئے تو مختلف مسائل کے سلسلہ میں امام طحاویؒ اپنے اساتذہ کے اقوال و آراء کو بھی  
بطور سند کے حربیہ کے سامنے پیش کیا کرتے تھے، جیسا کہ گذر چکا۔ طحاویؒ کے استادوں میں ایک عالم و محدث ابن ابی  
عمران بھی تھے چونکہ ان ہی سے امام مرنی کے یہاں سے ہٹنے کے بعد طحاویؒ نے زیادہ نفع اٹھایا تھا اس لئے قدرتی  
طور پر مذاکروں میں وہ ان کے حوالوں سے اکثر چیزیں بیان کرتے تھے۔ غالباً قاضی حربیہ کو اپنے نظریات کے مقابلہ میں  
ابن ابی عمران کے قول کا پیش کرنا کچھ گراں گزرتا تھا مگر طحاویؒ کے لحاظ سے اپنے اس جذبہ کا اظہار نہیں کرتے تھے، مگر  
آخر کب تک۔ ایک دن جب گفتگو کی مجلس گرم تھی حسب دستور اس وقت بھی مسلسل طحاویؒ قائل ابن ابی عمران  
کہتے جا رہے تھے۔ قاضی کے لئے آخر یہ ان کا طرز عمل ناقابل برداشت ہو گیا اور برہم ہو کر بولے

الٰہی کم تقول قال ابن ابی عمران وقد رأت تم کب تک بولتے جاؤ گے ابن ابی عمران نے یوں کہا یوں کہا

ہذا الرجل بالعراق۔ میں نے اس شخص کو عراق میں دیکھا تھا۔



مطلب یہ تھا کہ بھائی آپ کے استاد ابن عمران کو میں سرزمین عراق میں دیکھ چکا ہوں بیچارہ وہاں تو معمولی آدمی تھا اور اس کے بعد تو قاضی کی زبان سے ایک ڈھلا ہوا یہ فقرہ نکل پڑا۔

ان البغاث بارضکم تستنسر      تنہاری سرزمین میں تو ایسی چڑیا جس کا کوئی شک نہیں کرتا یہاں سچ لکھ رہا جاتی ہے  
امام طحاوی کا بیان ہے کہ یہ فقرہ قاضی حربویہ کی زبان سے کچھ اس طرح جبے ساختہ نکلا کہ مصر میں اس فقرہ نے بھی ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر لی۔ اور شاید اب بھی اس کا شمار عربی کی مثل السائرس ہو گا تو حربویہ کی بدولت ایک تو تسلید والا فقرہ اور دوسرے یہ دونوں ضرب المثل بن گئے۔

قاضی حربویہ کا ابن ابی عمران کے متعلق ایک مدت کے ضبط کے بعد اتنی بات کہنی کوئی معمولی بات نہ تھی جس شخص کی حیا اور شرم کی یہ حالت ہو جیسا کہ بیان کر آیا ہوں کہ کسی نے کھانے پینے وضو کرتے ان کو نہیں دیکھا حدیث تھی کہ خادم کو بھی بلانے کا ایک خاص طریقہ تھا۔ ابن زولاق ہی کی روایت ہے کہ قاضی ابن الحداد جھستے کہتے تھے کہ میں نے قاضی حربویہ کے گھر کے لوگوں سے پوچھا کہ جب کوئی ان کو کھانے پیتے نہیں دیکھتا تو کیا نوکر بھی نہیں دیکھتے قاضی آخر کرتے کیا ہیں۔ ان کے گھر کے لوگوں نے بیان کیا کہ قاضی کے پاس کوئی خاص برتن تھا جو سر پوٹل سے چھپا رہتا تھا اس میں قاضی صاحب کے کھانے پینے کی چیزیں رہتی تھیں۔ خادم کمرے میں اس کو رکھ آتا۔ قاضی اندر چلے جاتے جب فارغ ہوتے تو آواز دیکر خادم کو نہیں بلاتے بلکہ

فاذا فرغ یا کل نقر المائدة بأصبع۔      بب کھانے سے فارغ ہو جلتے تو میز پر انگلی مارتے

فیدخل الغلام فيرفع المائدة و      اس کی آواز سن کر غلام اندر جاتا اور سر کو اٹھا لیتا اور

یاکی بالطشت و يخرج۔      طشت لا کر دیتا پھر باہر ہو جاتا۔

قاضی تنہائی میں جب اچھی طرح ہاتھ منہ دھو لیتے تو پھر وہی طشت کو انگلی سے ٹھکراتے تب غلام اخل ہوتا اور طشت کو اٹھا کر لیجاتا۔

یہ تو کھانے پینے کے آداب تھے۔ وضو و غسل وغیرہ کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ آفتابہ یا لوٹا جو برتن ہو اس کو



ٹھوکر سے بجا کر نوکر بلا یا جاتا اور رخصت کیا جاتا۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جس کے شرم کا یہ حال ہو کہ خادم کے بلانے میں بھی جیا آتی ہو۔ طحاوی سے اتنی گفتگو بھی انھوں نے گویا بہت زیادہ تحمل اور ضبط کے بعد کی ہوگی۔ اور اس سے امام طحاوی کی جو عظمت ان کے قلب میں تھی اس کا پتہ چلتا ہے۔

قاضی حربیہ عہدہ قضا سے جدا ہونے کے بعد کچھ دن اور مصر میں رہے، پھر بغداد ہی واپس ہو گئے۔ ان کے چلے جانے کے بعد چونکہ امام طحاوی کی عمر زیادہ ہو گئی تھی اور قاضی حربیہ کی قدر افزائیوں نے ان کی عظمت و جلالت کو اور دو بالا کر دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی حربیہ کے جانے کے بعد مصر میں امام طحاوی کے ہم پلہ شاید ہی گنتی کے دو تین آدمی رہ گئے ہوں۔ عام طور پر اب صرف عوام ہی میں نہیں بلکہ خواص میں بھی ان کی بڑی آؤ بھگت ہونے لگی اور رفتہ رفتہ مصر ہی نہیں بلکہ بغداد میں بھی ان کا شمار مصر کے ارباب حل و عقد اور چیدہ لوگوں میں ہونے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ قاضی حربیہ کی جگہ سب بغداد سے خاص اسباب کے ماتحت ابن مکرم نامی ایک نوجوان نا تجربہ کار عالم قاضی مصر کا بنا کر بھیجا گیا تو اسی کے ساتھ خلیفہ وقت کے وزیر ابو الحسین ابن الفرات نے ایک مراسلہ بھی اس لئے جاری کیا کہ گو قاضی تو ابن مکرم ہی رہیں گے لیکن چونکہ ابھی تو آموز ہیں اس لئے نیابت میں کسی پختہ کار عالم کا بھی تقرر کیا جائے۔ ابن الفرات نے اس مراسلہ کو مصر کے چار سربراہان اور وہ لوگوں کے نام جاری کیا تھا۔ ان چاروں میں ایک نام طحاوی کا بھی تھا۔<sup>۱۵</sup> خیر ان چاروں نے مل کر نائب قاضی کے لئے جس کا انتخاب کیا اور جس طریقہ سے کیا یہ ایک طویل قصہ ہے مجھے تو صرف امام طحاوی کے اس مقام اور منزلت کو بتانا ہے جو ان کو مصر میں اب حاصل ہو گئی تھی کہ عباسی خلافت کا وزیر بغداد سے ان پر اعتماد کرتا تھا اور یہ واقعہ تو اس وقت کا ہے جب قاضی حربیہ ابھی مصر میں ہی ہیں جس کے یہ معنی ہیں کہ مالک محروسہ عباسیہ میں ان کی شہرت قاضی حربیہ کے عہد ہی میں ہو چکی تھی۔

گذشتہ بالا واقعات سے ایک نتیجہ یہ بھی پیدا ہوتا ہے اور میرے خیال کی تائید ہوتی ہے کہ محمد بن عبدہ کی سکرٹری ہونے کے بعد پھر امام طحاوی نے حکومت سے ملازمت اور عہدہ داری کے تعلق نہ پیدا کرنے کا ارادہ قطعاً طے کر لیا تھا۔ ورنہ ابن الفرات وزیر خلافت عباسیہ نے جہاں ان کو نائب قاضی کے انتخاب کے لئے مراسلہ بھیجا تھا



یہ ہی کیوں نہیں کیا کہ خود ان ہی کو قاضی بنا دیتا۔ اس لئے کہ بغداد تک طحاوی کی جو شہرت پہنچی ہوگی، ظاہر ہے کہ وہ دولت دامت کی توہوگی نہیں بیچارے ایسے کہاں کے امیر تھے۔ لامحالہ ہی مانتا پڑے گا کہ علم و فضل نے ان کے نام کو اونچا کیا تھا اور جب ان کا علم و فضل مسلم تھا تو نائب قاضی ہونے کی صلاحیت ان سے زیادہ اور کس میں ہو سکتی تھی خصوصاً جب قاضی بکار اور قاضی محمد بن عبدہ دہود بر دست قاضیوں کے سرکاری کام ایک زمانہ تک یہ انجام دے چکے تھے نیز اگر ان کی خواہش ملازمت کی ہوتی تو جب ان کو بھی بغداد سے نیابت کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا تو اپنے رفقاء کار کو آسانی ہموار کر کے خود اس عہدہ پر قبضہ کر سکتے تھے۔

بہر حال میرا خیال یہ ہے کہ اس ملازمت اور اس کے بعد جو تلخ تجربات حکومت کے عہدہ کے ان کو دودو دفعہ ہو چکے تھے اس نے پھر اس حکمی ہوئی چیز کے نگلنے پر ان کو آمادہ نہ کیا۔ غالباً منجملہ اور وجوہ کے ان کی شانِ استغنا بھی آئندہ ان کی عظمت پر اثر انداز ہوئی۔

امام طحاویؒ کی ایک بات البتہ اس سلسلہ میں قابل ذکر ہے کہ جن چار آدمیوں کی کمیٹی کے سپرد ابن مکرم قاضی کی نیابت کا مسئلہ کیا گیا تھا تو جیسا کہ ابن یونس نے لکھا ہے ان حضرات نے ابو الذکر کا انتخاب کیا تھا۔ اور یہ ابو الذکر حالانکہ مالکی المذہب تھے، اور ابن مکرم اگرچہ حنابلہ تھا لیکن حنفی مذہب رکھتا تھا۔ علامہ طحاوی اگر متعصب آدمی ہوتے تو اتنا ضرور کر سکتے تھے کہ بجائے مالکی کے کسی حنفی کے تقرر کرانے کی کوشش کرتے۔ خصوصاً ایک بڑا نقطہ بحث ان کا یہ ہو سکتا تھا کہ جب اصل قاضی کا مذہب حنفی ہے تو نائب کو بھی حنفی ہی ہونا چاہئے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا اور باوجود مالکی ہونے کے ابو الذکر محمد بن یحییٰ المالکی کا ہی انتخاب کیا۔ مگر اس رواداری کا اثر یہ ہوا کہ ابو الذکر کو بھی امام طحاویؒ کے اس سلوک کا لحاظ کرنا پڑا۔ خصوصاً اس مشہور مسئلہ میں جس کا ذکر منصور فقہ کے سلسلہ میں گذر چکا یعنی تین طلاق والی عورت کو مان و نفقہ ملنا چاہئے چونکہ یہ بڑا اہم تاریخی اختلافی مسئلہ تھا اور احناف اس کو قرآن و سنت و اجماع سب ہی کے مخالف خیال کرتے تھے اس لئے ابو الذکر باوجود مالکی ہونے کے اس مسئلہ میں حنفیوں کے مسلک کے مطابق فیصلہ کیا کرتے تھے۔



بہر حال اب واقعی ابو جعفر طحاوی مصر میں امام طحاوی کے منصب پر پہنچ گئے تھے۔ یا ایک دن مصر ہی میں ان کا حال یہ تھا کہ قاضیوں کی ماتحتی میں کتابت کا کام کرتے تھے۔ محمد بن عبدہ قاضی ان کو ایک خشک لکڑی اور بانس سے کم مرتبہ قرار دیتے ہوئے ڈانشتا ہے اور بیچارے خاموش ہو جاتے ہیں اور اب اسی مصر میں ان کے سامنے حق تعالیٰ کی شان دیکھئے کہ وہ دن آیا کہ ابن مکرّم کے بعد جب مصر کے قاضی عبد الرحمن بن اسحاق الجوهری بغداد سے مقرر ہو کر آئے تو اگرچہ یہ علاوہ فقیہ و محدث ہونے کے فن حساب میں بھی جس سے علما کو کم لگاؤ ہوتا ہے ماہرانہ واقفیت رکھتے تھے اور بڑی جلالتِ قدر و عظمتِ شان کے مالک تھے مگر اس کے باوجود امام طحاوی کا اتنا ادب کرتے تھے کہ وہ اس وقت تک سوار نہیں ہوتے تھے جب تک طحاوی سوار نہ ہو لیتے۔ اور اسی پر اکتفا نہیں بلکہ اپنے اجلاس میں جب وہ ہر طرح کے لوگوں سے بھرا ہوتا طحاوی کے متعلق یہ الفاظ کہتے ہوئے عالمناہ و قدوتنا اور پھر فرماتے کہ قضا کوئی ایسا عہدہ نہیں ہے جس کی وجہ سے میں ابو جعفر طحاوی کے مقابلہ میں فخر کروں۔ (ملفوظات ص ۵۳۶)

عبد الرحمن بن اسحاق تو مسلک حنفی بھی تھے اور امام طحاوی کی ساری عمر جواب قریب انہی کے پہنچ چکی تھی حنفی مذہب کی تائید میں ہی گزری تھی، بیسیوں کتابیں جن کا ذکر آگے آتا ہے وہ اس وقت لکھ چکے تھے پھر عمر میں ہی امام طحاوی سے کم تھے۔

لیکن جب عبد الرحمن بن اسحاق کا دور ختم ہو گیا اور ایک مالکی قاضی احمد بن ابراہیم کا مصر کی قضاوت پر تقریر ہوا تو خیال ہو سکتا تھا کہ اب شاید طحاوی کی اتنی عظمت وہ نہ کریں گے مگر مصر والوں کی حیرت کی انتہا نہ رہی جب انھوں نے دیکھا کہ احمد بن ابراہیم تو عبد الرحمن قاضی سے بھی دو قدم آگے بڑھ گئے یعنی علاوہ معمولی تعظیم و تکریم کے وہ امام طحاوی کے باضابطہ شاگرد بن گئے اور باوجود قضا مصر کے جلیل عہدہ پر ہونے کے ان کے علم سے جس کی واقعی نظیر اس وقت اگر دنیا میں نہیں تو مصر میں یقیناً موجود نہ تھی۔ استفادہ کرنے سے نہیں شرماتے تھے حالانکہ وہ جس قسم کے شریعہ آدمی تھے اس کا حال آگے آتا ہے اور صرف چند دنوں کے لئے شاگرد نہیں بلکہ جیسا کہ ابن زولاق کا بیان ہے جب تک احمد بن ابراہیم مصر کے قاضی رہے امام طحاوی سے پڑھتے رہے۔ ابن زولاق کے الفاظ یہ ہیں۔



وكان احمد بن ابراهيم في طول ولائته احمد بن ابراهيم جب تک قضا کے عہدہ پر رہے وہ ابو جعفر طحاوی

بنزد الی ابی جعفر الطحاوی بیجمع علیہ کے پاس آتے جلتے رہتے تھے اور خود ان کی کتابیں ان ہی سے

نصایفہ بقراءة الحسن بن عبد الرحمن تھے پڑھنے والے حسن بن عبد الرحمن ہوتے اور یہ اس زمانہ کا

وہو یومئذ قاضی مصر (ص ۵۳۸) قصہ جب احمد بن ابراهيم مصر کے قاضی تھے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی اپنی کتابوں کا درس خود اپنے زمانہ میں دینے لگے تھے اور صرف

خفی مذہب کے علماء ہی نہیں بلکہ دوسرے مسالک کے اہل علم بھی ان کی کتابوں سے علم استفادہ اپنے لئے ضروری

سمجھتے تھے یہ سمجھنا چاہئے کہ قاضی احمد بن ابراهيم کوئی معمولی آدمی تھے۔ اپنے عہد کے جلیل القدر محدثین میں ان کا شمار

ہے۔ ابراہیم الحارثی جیسے محدثین سے روایت کرتے تھے۔

مگر یا وجہ اس عظمت و اقتدار کے امام طحاوی کے علم صادق نے نہ پہلے نہ درمیان میں نہ اس زمانہ میں ان

کے اندر کسی علمی خودی یا کبر کو پیدا نہیں ہونے دیا دوسرے ان کی جتنی بھی عظمت و عزت کرتے ہوں، لیکن اپنے کو وہ ہمیشہ

مصر کے دیہات کا ایک دیہاتی ہی سمجھتے رہے۔ یہی احمد بن ابراهيم جیسا کہ گذر چکا ان کے شاگرد تھے اور کیسے شاگرد

کہ گھر پر بلا کر ان سے نہیں پڑھتے۔ بلکہ روزانہ خود طحاوی کے حلقہ میں عام لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر ان کے درس کو سنتے

تھے۔ ایک دن حسب معمول حلقہ درس میں بیٹھے تھے۔ احمد بن ابراهيم بھی شاگردوں کی صف میں آکر بیٹھ گئے۔

درس ہو رہا تھا کہ اتنے میں اسوان جو مصر کا مشہور مقام ہے وہاں کا کوئی آدمی آیا اور اس نے کوئی سوال کیا۔ ظاہر

ہے کہ سوال امام طحاوی سے تھا لیکن امام طحاوی نے یہ دیکھ کر کہ اس مجلس میں بہر حال مصر کا قاضی اعظم بیٹھا ہوا ہے

مفتی الدیار المصریہ کا عہدہ اسی کا ہے۔ اس لئے سائل کا جواب تو دیا مگر الفاظ یہ تھے ”قاضی صاحب خدا ان کی مدد کرے

ان کا خیال یہ ہے۔“ مگر سائل بھی مفصلات کا ایک دیہاتی آدمی تھا، بوڑھے عالم کا اس کسر نفس و تواضع کو دیکھ کر

صبر نہ کر سکا اور جھجھلا کر بولا ”میں قاضی کے پاس نہیں آیا ہوں، تمہارے پاس آیا ہوں“ اس پر قاضی احمد بن ابراهيم بھی

امام کے اس اہم گذشتہ تواضع کو دیکھ کر اسواتی کو مخاطب کر کے بولے (یا هذا هو کما قلت) بات وہی ہے جو تم نے کہی۔



اور حکم دیا کہ پھر اپنے سوال کو دہراؤ، اس نے دہرایا تب امام کی طرف احمد بن ابراہیم مخاطب ہوئے اور ان کی ایدلہ  
اللہ کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے کہا

افتہ ایدلہ اللہ برائے خد آپ کی مدد کرے فتویٰ اپنی رائے سے دیجئے۔

مگر اس پر بھی امام طحاوی کی فطری افتاد کا تقاضا نہ گیا اور پھر قاضی صاحب کی طرف متوجہ ہو کر بولے۔

اذا اذن القاضي يد الله افتيه اگر قاضی (خدا ان کی مدد کرے) اجازت دیں تو میں اس شخص کو فتویٰ دیکھتا ہوں

اس تہید اور اظہار ادب کے بعد انھوں نے اس بیچارے اسوانی سائل کا جواب دیا۔ ابن زولاق نے

اس واقعہ کو درج کرنے کے بعد لکھا ہے اور صحیح لکھا ہے کہ

كان ذلك بعد من ادب الطحاوی فضله اس طرز عمل کو طحاویؒ کے فضائل اور ادب میں شمار کیا جاتا تھا

امام طحاویؒ کے ادب شناس، قدر فرما شاگرد احمد بن ابراہیم مالکی مصر کے قاضی سلسلہ تک رہے کہ

زمانہ نے پھر بیٹا کھایا اور اب جبکہ امام کی عمر اسی سے بھی متجاوز ہو چکی ہے مصر کی ولایت قضا پر پھر مصیبت آئی۔ ایک

شخص عبداللہ نامی جو ابن زبر کے نام سے مشہور تھا اپنی چالاکیوں اور خلیفہ وقت مقتدر باللہ کی سادگی سے نفع اٹھا کر مصر

کا قاضی ہو گیا۔ داستان تو اس کی لمبی ہے مختصر یہ ہے کہ مقتدر باللہ کا وزیر علی بن عیسیٰ اس کی حالت سے واقف تھا

اس کو خود جب دمشق کے دورہ پر گیا ہوا تھا اس شخص کا تجربہ ہو چکا تھا۔ دمشق کا اس زمانہ میں ابن زبر قاضی تھا پبلک

اس سے تنگ تھی لوگوں کا وفد وزیر کے پاس اس کی شکایت کرتا ہوا پہنچا علی بن عیسیٰ نے قاضی ابن زبر سے پوچھا لوگ

کیا کہہ رہے ہیں بولا کہ گرانی کی شکایت کر رہے ہیں علی بن عیسیٰ کو اس کی کھلی شرارت پر سخت غصہ تھا اس وقت کچھ

نہیں بولا اور بغداد پہنچ کر اس کی موقوفی کا حکم بھیج دیا۔ ابن زبر نے کو تو بغداد آ گیا مگر ایک ایسی چال کر گیا کہ علی بن عیسیٰ

کی وزارت ہی ختم ہو گئی۔ ایک خاص ذریعہ سے مقتدر تک ایک تحریر ابن زبر نے پہنچائی جو ایک خراسانی مسافر کی طرف

سے تھی جس میں اس خراسانی مسافر کی طرف سے ظاہر کیا گیا تھا کہ تین دن سے میں مسلسل خواب میں حضرت عباس

رضی اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہوں وہ ایک عمارت بناتے ہیں لیکن ایک شخص انھیں اس کو ڈھاتا ہے میں نے حضرت عباسؓ



عرض کیا کہ یا عم رسول اللہ یہ آپ کو کون ستارہ ہے فرمایا کہ علی بن عیسیٰ وزیر میں اپنے لڑکے کے لئے عمارت بناتا ہوں اور وہ گرا دیتا ہے۔ ایسی بے لاگ ترکیب سے یہ تحریر سادہ لوح مقتدر تک پہنچی کہ مقتدر چیخ اٹھا اور اس نے علی بن عیسیٰ کو وزارت سے الگ کر دیا۔ وزیر علی بن عیسیٰ حیران تھا مگر کیا کرتا اور خواب کا جواب کیا دیتا۔ علی بن عیسیٰ ہی ابن زبر کی راہ کا کاشا تھا۔ اس کا ہٹنا تھا کہ وہ مصر اور دمشق دونوں کا قاضی ہو گیا۔ (ملقات ص ۵۴)

امام طحاوی کی بد قسمتی تھی کہ زندگی کی آخری گھڑی میں مصر کا قاضی ابن زبر حبشیا چال باز مکار آدمی مقرر ہو کر آیا۔ آنے کے ساتھ ملک میں رشوتوں اور مظالم کا بازار گرم ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نجس سیاہ سینہ قاضی کے عہد میں امام طحاوی گوشہ گیر ہو گئے اور حکومت سے اتنے کنارہ کنارہ رہنے لگے کہ پہلے قضاۃ سے کچھ مراسم سوال و جواب اور علمی مذاکرات کے جوڑ ہتے تھے اس سے بھی دست بردار ہو گئے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ایک دفعہ ابن زبر نے شہر کے سب سے بڑے عالم خیال کمر کے کوئی استفتاء امام کے پاس بھیجا لیکن امام نے اس کا تسلی بخش جواب نہیں دیا۔ اسی ابن زبر کے زمانہ میں ایک اور واقعہ بھی پیش آیا یعنی قاضی محمد بن عبدہ جن کے امام طحاوی سکرٹری تھے ان کے زمانہ کا کوئی طے شدہ مقدمہ تھا اسی کے متعلق ابن زبر کے زمانہ میں بھی کوئی معاملہ چھڑا۔ ضرورت اس کی ہوئی کہ امام طحاوی اس مقدمہ میں خود محکمہ قضا میں حاضر ہو کر اپنا بیان دیں۔ ابن زبر نے ان کو بلا بھیجا۔ امام طحاوی سوار ہو کر اس کے اجلاس میں گئے اور گواہی دی۔

آگے جس واقعہ کا ذکر کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن زبر کی امام طحاوی سے یہ پہلی ملاقات تھی اور فتویٰ جو اس نے دریافت کر لیا تھا وہ محض ان کی علمی شہرت و جلالت کی بنیاد پر تھا، خود براہ راست نہ قاضی ان سے ملا، اور امام تو اس سے خود کیا ملتے۔ بہر حال جب اظہار ہوا تو قاضی ابن زبر امام کی طرف متوجہ ہوا اور حبشیا کہ چاہئے، ان کے ساتھ اس نے ملاطفت اور تکریمی برتاؤ کیا۔ اسی سلسلہ میں امام کو خوش کرنے کے لئے اور کچھ اپنی حدیث دانی کا اثرا قائم کرنے کے لئے بولا کہ تیس سال ہوئے آپ کے واسطے سے ایک حدیث ایک شخص کے ذریعہ سے مجھے پہنچی ہے۔



خدا جانے ابن زبیر کا یہ دعویٰ صحیح بھی تھا یا صرف امام کو سرور اور کچھ اپنے علمی و دینی شوق کے ثبوت میں یہ لطیفہ اس نے گھڑ لیا تھا کیونکہ محدثین ابن زبیر کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی یہ عام عادت تھی کہ کسی ایک حدیث کے متن کا ٹکڑا اس میں دوسری سند لگا دیا کرتا تھا اور یوں حدیثوں میں جعل بنایا کرتا تھا۔ امام الدارقطنی نے اپنا چشم دید واقعہ اس شخص کے متعلق یہ درج کیا ہے کہ میں ابن زبیر کے پاس حاضر ہوا مگر اس وقت میری عمر کم تھی۔ میں نے دیکھا کہ اس کے سامنے ایک کاتب بیٹھا ہوا ہے اور ابن زبیر اس کو حدیث ادا کر رہا ہے مگر طریقہ لکھانے کا عجب تھا یعنی حدیث ایک جڑ سے لکھاتا اور سند دوسری جڑ سے۔

ایسی صورت میں کیا عجب ہے کہ امام طحاوی کو دیکھ کر اس نے ان کے کسی شاگرد کی طرف اس حدیث کو منسوب کر کے روایت کر دیا ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام نے ابن زبیر نے پھر اس کی بھی درخواست کی کہ یوں تو حضور کا میں بالواسطہ شاگرد ہی ہوں لیکن اگر جناب والا براہ راست تلمذ کے شرف سے سرفراز فرمائیں تو بندہ نوازی ہوگی۔ بوڑھے امام کا دل حالانکہ اس کمینہ فطرت بدنام کنندہ اسلام و امت اسلامیہ سے چڑا ہوا تھا۔ حالات سب معلوم تھے مگر مروثا کہا جاتا ہے کہ امام نے اس سے بھی چند حدیثیں روایت کیں۔

اور یہ تو اس وقت ہے جب ابن زولاق کے الفاظ فحادث بہ میں حدیث کا فاعل امام طحاوی کو قرار دیا جائے جو تبادر ہے لیکن اگر اس کا فاعل ابن زبیر ہی ہو اور مطلب یہ لیا جائے کہ جس حدیث کے متعلق اس نے باور کرایا تھا کہ بالواسطہ آج سے تیس سال پہلے میں نے اس کو لکھا ہے، یہ بتانے کے لئے میں اس کو بھولا نہیں ہوں یعنی آپ کا بڑا قدردان ہوں، اس کے ثبوت میں اس حدیث کو زبانی امام کے سامنے اس نے پڑھ دیا ہو تو اس مطلب کی بھی گنجائش ہے، بلکہ اگر بلا واسطہ شاگرد بننے کی بھی خواہش ہو تو عرض علی الشیخ کے طور پر اس کی سند بجائے بالواسطہ کے امام طحاوی کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جاتی ہے

قاضی ابن زبیر کے متعلق ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ جناب کی تصنیفات عالیہ میں ایک کتاب تشریف الفقہ

۱۰ یعنی فقیری کو امیری پر ترجیح حاصل ہے۔



علی الغناء بھی ہے، الذہبی نے جہاں ان کی کتابوں کی فہرست دی ہے اس کتاب کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔

عجیب بات ہے کہ ٹھیک جس سال امیر تلکین جو ابن زبر کے پشت پناہوں میں اور مصر کا اس زمانہ میں والی (گورنر) تھا، اتفاق سے مسلول ہو گیا، حالت روز بروز بدتر ہونے لگی۔ ابن زبر کو اندیشہ ہوا کہ امیر اگر کہیں لڑھک گیا۔ تو مصر کی عام پبلک میری تکابوٹی کر کے رکھ دگی، بڑا پریشان ہوا۔ اس زمانہ میں ایک شافعی عالم اسمعیل بن عبد الواحد پر امیر تلکین بہت اعتماد کرتا تھا مصر میں موجود تھے۔ ان کی خوشامد در آمد کر کے اس نے راضی کیا کہ امیر میری رخصت منظور کرالو، میں گھر و مشق جانا چاہتا ہوں، وہاں سخت ضرورت ہے اور یہ بھی کہا کہ میری جگہ نصرانہ طور پر آپ ہی کام بھی کیجئے، اسمعیل راضی ہوئے لیکن امیر تلکین راضی نہیں ہوتا تھا۔

فلم یزل ابوہاشم حکیم الامیر ابوہاشم اسمعیل بن عبد الواحد) بار بار امیر تلکین سے ابن زبر کی چھٹی کے

حتی اذن لم فی ذلک متعلق اصرار کرتے رہے تا اینکه اس کو رخصت مل گئی۔

رخصت کی منظوری جونہی ملی، ابوہاشم اسمعیل کو اپنا قائم مقام بنا کر سیدھا دمشق بھاگ گیا ۳۲۱ھ کا واقعہ ہے اور خدا کی شان دیکھئے کہ اسی سال حضرت امام ابو جعفر الطحاوی کی وفات ہوتی ہے۔ ابن خلکان او دوسرے مورخوں کا اتفاق ہے کہ

وتوفی سنہ احدى وعشرين وثلثمائة ۳۲۱ھ ہجری میں ان کی وفات ہوئی

البتہ ابن زبر مصر سے جان بچا کر اسی سال کے جمادی الاول میں بھاگ گیا ہے اور ہمارے امام کی وفات چونکہ ذیقعدہ کی پہلی تاریخ کو ہوئی جیسا کہ ابن خلکان نے تصریح کی ہے گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ ابن زبر کی وانگی کے سات مہینہ بعد امام طحاوی نے رحلت فرمائی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ چند مہینے امام پر مرض الموت کے گزرے کیونکہ ابن زبر کے بعد جمادی الثانی ۳۲۱ھ میں مشہور اسلامی مصنف عبد اللہ بن مسلم بن قتیبتہ الدیوری المعروف بابن قتیبتہ کے صاحبزادے احمد بن عبد اللہ بن مسلم بن قتیبتہ کو ہم مصر کا قاضی پاتے ہیں۔ ابن خلکان نے ان ہی ابن قتیبتہ قاضی کے متعلق لکھا ہے کہ



تولی القضاء بمصر وقد مہائی ثامن ہشتر من مصر کے قاضی مقرر ہوئے اور مار جادی الاخرہ  
جمادی الاخرہ سنہ ۱۱۰۱ ھ عشر و ثلثائے ۱۱۰۱ ھ کو وہ مصر پہنچے۔

قاضی ابن قتیبہ قطع نظر اس کے کہ بڑے باپ کے بیٹے تھے خود بھی اپنے وقت کے مسلم الثبوت علماء اور مصنفین  
میں شمار ہوتے ہیں، ان کی کتابیں ”ادب الکاتب“ اور ”اصلاح المنطق“ اب بھی عزت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں ایسے  
علم دوست اور علمی گھرانے کے قاضی سے یہ بعید معلوم نہیں کہ امام طحاوی کا جو مقام اس وقت مصر میں قائم ہو چکا  
تھا ان سے وہ باوجود موانع نہ ہوئے کہ ملاقات نہ کر لیتے۔ غالباً یہ ہے کہ امام کی حالت سقیم ہو چکی ہوگی اور خود  
بیچارے قاضی ابن قتیبہ کچھ مطمئن بھی نہ تھے۔ رفع الایمان کے حوالہ سے تو یہ نقل کیا گیا ہے کہ مصری جن پر مردانیت کہتے  
یا جیسا وہ کہتے تھے عثمانیت کا زیادہ غلبہ تھا، قاضی ابن قتیبہ جب قضا کا چارج لینے کے لئے جامع مسجد کی طرف  
عباسیوں کے مشہور سیاہ رنگ کے لباس میں روانہ ہوئے تو

فتار علیہ العامة فہجوه و مزقوا سواک ۱۱۰۱ ھ لوگ ان پر ٹوٹ پڑے اور تنہا شروع کر دیا ان کے سیاہ لباس کو پھاڑ دیا

اور اس فرعونی سلوک کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہوا کہ پانچ مہینہ سے زیادہ قاضی نہ رہ سکے۔ غالباً ان ہی  
پریشانیوں میں وہ الطحاوی کی عیادت کو بھی نہ گئے یا شاید اہل تاریخ نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ خیر کچھ بھی ہو عجیب اتفاق  
ہے کہ ٹھیک ذیقعدہ ۱۱۰۱ ھ کی پہلی تاریخ کو امام کا انتقال ہوتا ہے اور الکندی کے طعقات میں غالباً معجم الادباء کے  
حوالہ سے یہ فقرہ منقول ہے کہ قاضی ابن قتیبہ

صرف عن القضاء فی آخری ذی القعدہ ۱۱۰۱ ھ مصر کی قضا کی آخری ذی قعدہ ۱۱۰۱ ھ میں ٹھادیے گئے

گویا امام طحاوی کی وفات کے پندرہ بیس دن بعد ابن قتیبہ کا بھی عہدہ قضا سے انتقال ہو گیا اور چند ہی  
دن بعد یعنی ۱۱۰۱ ھ کی ربیع الاول میں دنیا سے بھی چل بے۔

امام طحاوی کا نسب اور ولادت و وفات | خلاصہ یہ ہے کہ عرب کے چند قبائل جن کی طرف الازدی کی نسبت کی جاتی ہے۔



ان میں سے ازدرجہ کا ایک خاندان مصر کے طحایا طحیتہ یا جیسا کہ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب لباب فی تصحیح الانبا میں لکھا ہے کہ طحایا نہیں بلکہ طحاک کے قریب ایک اور گاؤں طحوطہ ہے، وہاں یہ خاندان آکر آباد ہو گیا تھا۔ مجھے اس کا پتہ نہ چل سکا کہ عرب سے منتقل ہو کر شروع شروع میں اس خاندان کے کون آدمی طحایا میں آکر سکونت پذیر ہوئے۔ سلمہ بن القاسم الاندلسی نے اپنی تاریخ میں جو نسب نامہ امام طحاوی کا دیا بروہ یہ ہر احمد بن محمد بن سلمہ بن عبد الملک بن سلیم بن سلیمان بن جباب۔

اس سے غالب قریبہ یہ ہے کہ ان میں ساتویں آدمی جباب البدوسے نکل کر مصر پہنچے، سوا دو صدیوں میں سات پشتوں کا گذر جانا محال تعجب نہیں ہے بلکہ زیادہ تر یہی ہوتا ہے کہ ایک ایک صدی میں تین پشتیں گذرتی ہیں بہر حال اسی خاندان میں ہمارے امام ابو جعفر طحاوی <sup>۳۸</sup> سلمہ یا جیسا کہ السمعانی نے ہوا الصمیم کہتے ہوئے <sup>۳۹</sup> سلمہ کو ترجیح دی ہے، ۱۱ ربیع الاول کو پیدا ہوئے اور تقریباً ۸۲ سال تک اس دنیا کے مختلف نشیب و فراز سے گذرتے ہوئے <sup>۴۰</sup> سلمہ یکم ذیقعدہ کو جان جہاں آفریں کے سپرد کی۔ ابن خلکان نے لکھا ہے

دفن بالقرافۃ وقبرہ مشہور بھا <sup>۴۱</sup> سلمہ قرافہ میں دفن ہوئے ان کی قبر اس خطہ میں مشہور ہے۔

اولاد کی پوری تفصیل اب تک مجھے نہیں مل سکی صرف ان کے ایک صاحبزادے ابو الحسن علی بن احمد اور علی بن احمد کے صاحبزادے یعنی امام طحاوی کے پوتے ابو علی الحسن بن علی کا کتابوں میں لوگ تذکرہ کرتے ہیں۔

<sup>۴۲</sup> سلمہ سیوطی کی اصل عبارت یہ ہے انه (ای) ابو جعفر الطحاوی یس من طحایبل من طحوطہ قریب من قریبہ طحایا۔ فکرہ ان یقال لہ طحوطی۔

واللہ اعلم بالصواب سیوطی نے یہ دعویٰ کس بنیاد پر کیا ہے۔ لیکن خود مصر کے رہنے والے ہیں اس لئے بہر حال ان کے قول میں ایک غیر مصری کو شک کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے۔ مگر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ بعد کو ایک خفی عالم جنموں نے شامی برہاشیہ لکھا ہے اور طحوطی کے نام سے ان کا حاشیہ مشہور ہے، اگر امام طحاوی طحوطی کہلاتے تو اس میں حرج کیا تھا آج کل کے جدید جغرافیہ مصر میں طحطا، نامی مقام دریائے نیل کے کنارے پایا جاتا ہے، خیال گذرتا ہے کہ طحایا اور طحوطہ بھی اسی کے آس پاس ہی ہوں گے۔ یا ان قدیم مقامات میں سے کسی ایک کا نام طحطا باقی رہ گیا۔

<sup>۴۳</sup> سلمہ ابن خلکان ج ۱ ص ۱۹۔



سماعی نے لکھا ہے: ابو جعفر طحاوی کے بیٹے ابو الحسن علی بن احمد طحاوی وہ ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی وغیرہ سے حدیث روایت کرتے تھے ۲۵۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، ابو جعفر کے پوتے ابو علی الحسن بن علی بن احمد الطحاوی کا ۳۶۱ھ کے ماہ ربیع الاخر میں انتقال ہوا۔

خیر یہ تو رسمی حالات ہیں، ہر شخص جو پیدا ہوتا ہے وہ کہیں پیدا ہوتا ہے کسی سنہ میں مرنے اور کسی مقام ہی میں دفن ہوتا ہے۔ کچھ لوگ اولاد بھی چھوڑتے ہیں، اسی طرح غربت سے امارت جہل کے بعد علم یہ بھی چنداں خصوصیت کی بات نہیں اور گو عام کتابوں میں امام کے حالات ایک صفحہ دو صفحہ سے زائد نہیں ہیں لیکن خدا کا شکر ہے کہ اس سلسلہ میں ہزار ہا صفحات کے پڑھنے سے جو متفرق اجزاء مجھے ملتے چلے گئے ان کو ایک خاص ترکیب سے جمع کرنے کی غالباً مجھے پہلی دفعہ سعادت نصیب ہوئی، وہ جہاں تک میرا مطالعہ ہے۔ اس وقت تک امام کے حالات پرستقلال کوئی کتاب نہیں پائی جاتی۔ عامہ اہل تراجم و تذکرات ان کے ترجمہ کو صفحہ دو صفحہ پر ختم کر دیتے ہیں اور یہ پہلی دفعہ امام کے حالات کا اتنا زیادہ ذخیرہ ایک جگہ بجا نہ جمع ہو گیا۔

لیکن اب وقت آ گیا ہے کہ پھر اس مسئلہ کی طرف رجوع کروں جس کی طرف شروع سے میں اشارہ کرتا چلا آیا ہوں، مصر کا ائمہ ثلاثہ امام مالک و شافعی و ابو حنیفہ کے فقہ سے ابتدائی صدیوں میں جو تعلق رہا اسے تفصیلاً بتا چکا ہوں۔ پھر امام طحاوی کے ماموں اور امام شافعی کے شاگرد ابو براہیم اسماعیل المزنی الامام اور قاضی بکار کے تعلقات پر میں نے روشنی ڈالی تھی۔ بتایا تھا کہ امام مزنی سے جدا ہو کر امام طحاوی قاضی بکار کے سکرٹری بھی رہے اور ان کے پڑھتے بھی رہے۔ اسی زمانہ میں قاضی بکار کا مزنی کی کتاب مختصر کو دیکھ کر حنفی مذہب کی تائید اور امام شافعی کی تردید میں ایک ”کتاب جلیل“ کی تصنیف میں مشغول ہونا اور اسی کو میں نے امام طحاوی اور امام مزنی کے تعلقات کے خراب ہونے کا سبب قرار دیا تھا۔ عجب بات ہے کہ سلف کی جتنی کتابیں اس باب میں اب تک میری نظر سے گذری ہیں، ان میں مزنی اور طحاوی کے درمیان کس مسئلہ پر اختلاف ہوا اس کی تصریح نہیں ملی، صرف بعد کو ابن عساکر ابوسلیمان بن حرب کے حوالے سے تاریخ دمشق میں اتنا اضافہ ملا کہ جھگڑے کا سبب یہ ہوا کہ



تکلم الطحاوی وما یحضرہ المرزئی فی طحاوی نے ایک دن مرزئی کے سامنے ایک مسئلہ پر گفتگو کی تو اسی کے  
مسئلہ فقال لا المرزئی الخ ۱۷ بعد مرزئی نے ان کو وہ بات کہی (یعنی جس کا ذکر دوسری کتابوں کے گزرجا)

چونکہ مسئلہ کا لفظ عموماً واجب بولا جاتا ہے تو اس سے علمی مسئلہ ہی مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس سے اتنا تو معلوم  
ہوا کہ گفتگو علمی مسئلہ میں ہو رہی تھی لیکن حیرت ہے کہ مولانا عبدالحی فرنگی عجمی نے جن کے مآخذ تقریباً وہی کتابیں ہیں۔  
جن سے میں نے مواد فراہم کیا ہے خدا جلے کس سند کی بنیاد پر اپنی کتاب "الفوائد البہیہ" میں اس جھگڑے کا ذکر کرتے  
ہوئے ارقام فرمایا ہے کہ

کان الطحاوی یكثر النظر في كتب ابي حنيفة طحاوی ابو حنیفہ کی کتابیں بکثرت دیکھا کرتے تھے مرزئی نے ان کے  
فقال لا المرزئی لا یجیئ منک شیء ۱۸۔ اس حال کو دیکھ کر کہا "بجائے کچھ نہ بن آئے گا۔"

اگر مولانا مرحوم کا یہ بیان قیاسی نہیں ہے۔ بلکہ کسی تاریخی حوالہ پر مبنی ہے۔ تو پھر جس نتیجہ تک میں عقلی اور  
قیاسی قرائن کی روشنی میں پہنچا ہوں اس کی گونہ تاریخی تائید بھی مہیا ہو جاتی ہے لیکن جہاں تک میرا خیال ہے کچھ  
اس میں زلت قلم ہوئی ہے۔ کیونکہ اب تک کسی کتاب میں اتنی صریح صراحت اس مسئلہ کی مجھے نہیں ملی میرا گمان ہے  
خدا کرے غلط ہو کہ ابن خلکان نے المرزئی کے متعلق امام طحاوی کے واسطے سے یہ جو نقل کیا ہے کہ جب مذہب  
برائے کے متعلق ان سے سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ میں اپنے ماموں مرزئی کو دیکھنا تھا کہ (کان یدیم النظر  
الی کتب ابي حنيفة ص ۱۹) شاید کچھ اسی سے غلط بحث ہوا ہے اور اسی وجہ سے شروع میں مولانا کے اس قول  
کو میں نے پیش نہیں کیا۔ قریب قریب شاہ عبد العزیز صاحب نے بھی یہی کیا ہے کہ المرزئی طحاوی را تعبیر بہ بلاوت  
کرد ص ۸۰) حالانکہ یہ قیاساً تو کہا جاسکتا ہے لیکن مورخین نے اس کی تصریح نہیں کی ہے۔ بہر حال اگر ان حضرات نے

۱۷ تلخیص ابن عساکر ص ۱۸۔ ۱۸ مطبوعہ ہند ص ۱۸۔ ۱۹ بعد میں لسان المیزان میں ابن حجر کی یہ عبارت بغیر کسی حوالہ کے ملی۔  
مرزئی و طحاوی کے بگاڑ کی وجہ درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ وذلك انه كان يعزو عليه فمرت مسئلة دقيقة فلم يفهمها ابو حنيفة  
فبالغم المرزئی فی تقریرہا فلم یتفق ذلك فغضب المرزئی متوجعاً لسان ص ۲۵) قیاسی طور پر ابتداء میں جس نتیجہ تک پہنچا  
اتنی خوشی ہوئی کہ بجنسہ اپنی الفاظ میں حافظ ابن حجر کے واقعہ کی تفصیل بیان کی ہے۔



ان فقروں کو کسی معتبر مورخ کی کتاب سے نقل فرمایا ہے تو مسئلہ اور زیادہ صاف ہو جاتا ہے۔

اب میں پھر اس سلسلہ کے آئندہ واقعات پر بحث کرنا چاہتا ہوں، میرا خیال ہے کہ قاضی بکار نے اس وقت جب طحاوی ان کے ساتھ تھے المرنی کی مختصر کے مقابلہ میں اپنی "کتاب جلیل" تصنیف کی، چونکہ اس کتاب کی تصنیف میں بطور مددگار کے امام طحاوی کی شرکت یقینی ہے۔ آخر وہ اسی شافعییت اور خفیت ہی کے قصہ میں تو اپنے ماموں کے یہاں سے الگ ہوئے تھے اور جیسا کہ میرا خیال ہے جھگڑے میں شدت قاضی بکار کی اسی تصنیف جلیل کی بدولت پیدا ہوئی، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ طحاوی سے زیادہ اس کتاب سے اور کس کو دلچسپی ہو سکتی تھی اگر تہیب قاضی بکار عہدہ قضا سے الگ ہو گئے اور ان کی وجہ سے طحاوی بھی مالی مشکلات میں مبتلا ہوئے۔ میں نے بتایا تھا امام پر جس وقت یہ افتاد پڑی اس وقت تک مرنی زندہ تھے اس مصیبت میں ہو سکتا تھا کہ اپنے سرپرست قاضی بکار کو حکومت کے غتاب اور ایسے سخت غتاب میں پا کر وہ اپنے ماموں کی پناہ ڈھونڈتے لیکن جہاں تک واقعات سے معلوم ہوتا ہے غیرت مند بھانجے کو ماموں کے الفاظ سے اتنا صدمہ پہنچا تھا کہ اس حال میں بھی وہ ان کی طرف رجوع نہ ہوئے حالانکہ اس حال میں وہ برسوں بتلا رہے خدا ہی جانتا ہے کہ اس زمانہ میں ان کے بسراوقات کی کیا صورت تھی۔ حکومت بگڑی ہوئی، موروٹی جانداد پر چچا کا قبضہ۔ اس لئے جہاں تک میرا قیاس ہے مرنی کی زندگی میں براہ راست تصنیف تالیف میں مشغول ہونے کا طحاوی کو موقع نہ ملا۔ ماموں نے ان کے متعلق جو پیش گوئی ناکامی نامرادی کی کی تھی، ایک طرح سے ان کی زندگی تک گویا پوری ہی ہو رہی تھی۔ طحاوی چاہتے ہوں گے کہ کاش! کچھ بھی فرصت میسر ہو تو میں ان کو اپنا جو ہر دکھاؤں۔ لیکن بیچارے کو زمانہ کے سخت ہاتھوں نے اس کا موقع نہ دیا۔ تاہم طحاوی کو اسی حال میں چھوڑ کر ۲۶۲ھ میں امام مرنی کا انتقال ہو گیا مگر طحاوی کی مصیبت پھر بھی ختم نہ ہوئی۔ بالآخر خدا خدا کر کے المرنی کی وفات کے بارہ تیرہ برس بعد قاضی محمد بن عبدہ کے زمانہ میں ان کا عسر لسر سے بدلا۔ بجز چند دنوں کے جب خلیفہ ابن ابا نے آپ کو جیل بھیجا تھا لیکن یہ ایک فوری مصیبت تھی جو ٹل گئی پھر ان کو اس قسم کی پریشانیوں سے سائبند نہ پڑا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی کو قاضی محمد بن عبدہ کے سرٹری ہونے کے بعد چوالیس سال کی طویل مدت ایسی



ملی جس میں وہ اطمینان سے کام کر سکتے اور اپنی زندگی کے نصب العینوں کی تکمیل کر سکتے تھے۔  
امام کی پہلی تصنیف | یوں تو عام طور پر لوگ ملا علی قاری کے طبقات کے حوالہ سے طحاوی کی تالیفات کے متعلق یہ فقرہ نقل کرتے ہیں کہ

ان معانی الآثار اول تصانیفہ مشکل الآثار اخر تصانیفہ معانی الآثار ان کی پہلی کتاب ہر اور مشکل الآثار آخری  
 ممکن ہے ملا علی قاری نے یہ حوالہ کسی معتبر کتاب سے اخذ کیا ہو لیکن باوجود تلاش کے متقدمین کی کتابوں میں  
 اب تک مجھے یہ چیز نہیں ملی جیسا کہ امام نے اس کتاب کے دیباچہ میں صراحت لکھا ہے۔ یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ  
 امام طحاوی نے معانی الآثار ان لوگوں کو پیش نظر رکھ کر لکھی ہے جو ایمانی کمزوری اور جہالت کی وجہ سے حدیثوں  
 کی صحت کے سب سے منکر تھے۔ گویا اس کتاب کا براہ راست تعلق حنفی اور شافعی اختلاف سے نہیں ہے۔ کیونکہ  
 خدا نخواستہ وہ شوافع کو اہل الاتحاد اور ضعف اہل الاسلام کیسے کہہ سکتے ہیں جو حدیثوں کے علمبردار ہیں بلکہ بہ نسبت  
 اور ائمہ کے حدیثوں کے مسئلہ میں گویا زیادہ بدنام وہی ہیں جس کی طرف میں نے تہذیب میں کچھ اشارہ بھی کیا ہے۔  
 جہاں تک میں سمجھتا ہوں اس نقطہ نظر سے امام طحاوی کو سب سے پہلے کتاب لکھنے کی کوئی وجہ نہیں  
 معلوم ہوتی بلکہ جن واقعات و حالات کا ذکر میں کر چکا ہوں اگر ان کو سامنے رکھا جائے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ سب  
 سے پہلے جس تصنیفی کام کی ان میں صلاحیت اور جس کا سلیقہ پیدا ہو سکتا تھا وہی چیز ہو سکتی ہے جس کی مشق انھوں  
 نے قاضی بکار کی صحبت میں ہم ہنچائی تھی اور جس کی کو ان کو شروع سے لگی ہوئی تھی۔ اس لحاظ سے یہ دعویٰ بیجا  
 نہیں کہ امام نے سب سے پہلے جو کتاب لکھی ہے وہ ان کی وہی کتاب ہو سکتی ہے جس کا نام مختصر الطحاوی ہے اور  
 جو آپ کے ماموں المزنی کی کتاب مختصر المزنی کی ٹکڑ پر لکھی گئی ہے کیونکہ اس کتاب میں تقریباً وہی مضامین بیان کئے  
 گئے ہیں جن پر قاضی بکار کی کتاب مشتمل تھی۔ اپنی مختصر کے دیباچہ میں طحاوی خود ہی ارقام فرماتے ہیں۔

جمعت کتابی هذا اصناف الفقہ اللقی اس کتاب میں فقہ کے ان مسائل کو میں نے جمع کیا ہے

لا یسم الانسان جھلها و بینت الجوابات جن سے جاہل رہنے کی اجازت کسی آدمی کو نہیں مل سکتی



عنہا من قول ابی حنیفہ و ابی یوسف اور میں نے اس سلسلہ میں جواب دیتے ہوئے ابو حنیفہ  
و محمد۔  
ابی یوسف و محمد کے اقوال درج کئے ہیں۔

یہ دیباچہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں نقل کیا ہے پھر اس کے شارح احمد بن علی الوراق کے حوالہ  
سے اس کتاب کے متعلق اتنا اور اضافہ کیا ہے۔

اذکان هذا الكتاب يشتمل على عامة مسائل چونکہ یہ کتاب (مختصر الطحاوی) زیادہ تر خلائی مسائل  
المخلاف و کثیرۃ من الفروع۔ لہ اور فروع پر مشتمل ہے۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں قاضی بکار کی طرح زیادہ تر خلائی فروع پر امام ابی حنیفہ اور قاضی ابو یوسف  
امام محمد کے نقاط نظر سے بحث کی گئی ہے اور سچ پوچھئے تو یہ ذرا صل المزنی کی مختصر کا قاضی بکار کی کتاب  
کے بعد دوسرا جواب ہے۔ صرف اس لئے نہیں کہ اس کا بھی نام مختصر ہے بلکہ حاجی خلیفہ نے لکھا ہے، کہ  
امام طحاوی نے اپنی اس مختصر کو

الفہ صغیرا و کبیرا و سبہ مختصر کو دو شکلوں میں لکھا، ایک بڑے پیمانہ پر اور ایک چھوٹے پر

کتر تیب المزنی۔ لہ اور ترتیب اس کی وہی مزنی کی مختصر کی ترتیب ہے۔

گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ قاضی بکار کی کتاب کا مختصر الطحاوی نقش ثانی ہے اس کی مشق اپنے استاد اور  
قاضی سے کی تھی اسی لئے سب سے پہلے قلم اس پر اٹھانا زیادہ قرین قیاس ہے بلکہ اس کتاب کا لکھنا تو ان کی زندگی  
کا ایک بڑا نصب العین تھا۔ ماموں کو چھوڑ کر بھاگے تھے انھوں نے نامرادی کی بددعا دی تھی، وہ دکھانا چاہتے تھے کہ  
جو کمال آپ نے شافعی مذہب میں حاصل کیا ہے اگر میں نے خفی مذہب میں وہی کمال حاصل کر کے نہ دکھایا تو بات ہی  
کیا ہوئی۔ مورخین باتفاق لکھتے ہیں کہ

لما صنف مختصره قال رحم الله ابا ابراهيم جب طحاوی نے اپنی مختصر تصنیف کی تب کہا کہ ابو ابراہیم (یعنی مزنی) پر



لوکان جبالکھن عن یمینہ (ص ۱۸) خدا رحم کرے آج زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ دیتے:

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اپنے ماموں کے دعویٰ اور پیش گوئی کے مقابلہ میں انھوں نے بھی کتاب لکھ کر پیش کی تھی۔ ایسی صورت میں غور کیا جاسکتا ہے کہ موقع ملنے کے باوجود وہ بجائے مختصر کے جس سے ان کے ماموں صاحب کی پیش گوئی غلط ہو سکتی تھی وہ کوئی دوسری کتاب کیوں لکھتے۔ ان کا شروع سے نشانہ مزنی اور مزنی کی پیش گوئی ہی تھی۔ بیچارے کو جب تک زمانہ نے موقع نہ دیا اور یہ اتفاق تھا کہ جب تک امام مزنی زندہ رہے طحاوی ان کی قسم توڑنے کا سامان فراہم نہ کر سکے۔ لیکن جوں ہی ان کو پہلا موقع ملا انھوں نے سب سے پہلے شافعی مذہب کے مختصر کے مقابلہ میں ٹھیک انہی ابواب و فصول کے ساتھ جو مزنی نے اختیار کی تھی اپنی مختصر مرتب کی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ پھر عمر بھر اس میں رد و بدل کاٹ پیٹ کا سلسلہ انھوں نے جاری رکھا ہو۔ بلکہ یہ بات کہ طحاوی نے دو مختصر ایک کبیر اور ایک صغیر لکھا ہے، میرا خیال ہے کہ کبیر توان کی اصلی کتاب ہے جو اغلب قریبہ ہے کہ قاضی بکار کے قدم بقدم ہوگی پھر بعد کو انھوں نے اسی کو جب سمیٹا ہوگا اسی کا نام ”مختصر صغیر رکھ دیا ہوگا۔“

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے اپنی کتابستان المحدثین میں امام طحاوی کے انتقال مذہب کے قصہ کو بیان فرمانے کے بعد یہ جو لکھا ہے کہ مزنی کے حلقہ کو چھوڑنے کے بعد ابو جعفر طحاوی نے

سعی بیا رکھنا آئکہ در فقہ ہارت پیدا کرد و مختصر بڑی کوشش کی تا اینکه فقہ میں بڑی ہارت پیدا کی اور

تصنیف نمود کہ اور مختصر طحاوی گویند (ص ۸۷) مختصر تصنیف کی جسے لوگ مختصر طحاوی کہتے ہیں۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی مختصر ہی کو امام طحاوی کی اس تعلیمی جدوجہد کا سب

بڑا نصب العین سمجھتے ہیں جس میں وہ اپنے ماموں کے یہاں سے الگ ہونے کے بعد مصروف ہوئے۔

حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ دمشق میں طحاوی ہی کے حوالہ سے یہ روایت نقل کی ہے جس کے

الفاظ یہ ہیں کہ طحاوی کہتے تھے۔

قرئت قولی الاول فرأيت المزني في المنام میں نے وہ بات پڑھی تو میں نے مزنی کو خواب میں دیکھا کہ



وہو ليقول يا ابا جعفر اعضبتك وہ فرما رہے ہیں۔ ابو جعفر! میں نے تم کو غصہ دلایا، میں نے تم کو غصہ

دکڑھا، مہین۔ (ج ۱ ص ۵۶) دلایا۔ یعنی دوبارہ ہی فقرہ ان کی زبان پر جاری ہے۔

بظاہر اس روایت میں بیان کرنے والے نے کچھ اجزا چھوڑ دیئے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ جب مختصر کی تصنیف سے طحاوی فارغ ہوئے ہیں۔ کیونکہ اس واقعہ کا ذکر اسی کے بعد کیا گیا ہے تو انہوں نے اپنی مختصر میں اپنے اس دعوے کو جو ان کے اور مرنی کے درمیان بنا رہا صحت یحییٰ جب اپنی کتاب میں پڑھا اور ماموں کا قدرتی طور پر خیال آیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں ان سے جھگڑا ہوا تھا، رات کو جب سوئے تو مرنی کو خواب میں دیکھا کہ وہ فرما رہے ہیں کہ ابو جعفر! میں نے تمہیں غصہ دلادیا۔ میں نے تمہیں غصہ دلادیا۔“

کنیت کے ساتھ کسی کو مخاطب کرنا عربی زبان کے مجاوزہ کی رو سے عزت یا محبت پر ہی دلالت کرتا ہے۔ گویا ایک طرح سے معذرت اور دل کی صفائی دونوں کا اس سے اظہار ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ طبعاً جب امام طحاوی صبح کو اٹھے ہوں گے، خواب کا خیال آیا ہوگا، پرانا قصہ یاد آیا ہوگا۔ دونوں میں خون کا رشتہ تھا ایسے وقت پر اس کا جوش میں آجانا محل تعجب نہیں ہے ابن عساکر والی روایت میں اسی کے بعد جو یہ اضافہ ہے کہ ”طحاوی؟ مرنی کی قبر پر گذرے تو کہا اللہ رحم کرے آپ پر ابو ابراہیم! کاش آپ زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا فرماتے۔“

کچھ تعجب نہیں کہ خواب سے متاثر ہو کر امام طحاوی اسی دن غالباً ماموں کی قبر پر پہنچے ہوں گے اور اب اسی قسم کے کفارہ کا دوبارہ ذکر انہوں نے قبر پر کیا ہوگا۔ میرے خیال میں بجائے تعرض کے اس کو مطلب یہ لینا چاہئے کہ اپنے ماموں کا امام شکر یہ ادا کرتے تھے کہ آپ سے اس دن جھگڑے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شر سے ایک خیر پیدا ہو گیا۔ اگر آپ آج زندہ ہوتے اور میری علمی عظمت و شہرت اور میری فنی قابلیت و یاقوت کو دیکھتے تو خوشی سے آپ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دیتے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر یہ قصہ پیش نہ آتا تو شاید امام طحاوی میں وہ کہ نہ پیدا ہوتی جس نے ان کو بالآخر امامت کے مرتبہ پر پہنچا دیا۔

بہر حال یہ تو ایک نکتہ بعد الوقوع ہے۔ کہتے ہیں یوں بھی امام طحاوی کی ایک گونہ عادت سی ہو گئی



تھی کہ جب طلبہ کو درس دیتے ہوئے کسی پیچیدہ مسئلہ کے حل کو پیش کرتے جو خود ان کے ذاتی غور و فکر کا نتیجہ ہوتا تو بیان کرنے کے بعد عموماً اسی رحم اللہ کے فقرہ کو دہراتے۔ فوائد بہیہ اور جواب ہر ضیہ دونوں میں ہے کہ ”طحاوی کا عام دستور تھا کہ جب درس دیتے اور مشکل و پیچیدہ سوالات کا حل پیش کرتے تو اس وقت ان کی زبان پر بے ساختہ وہی فقرہ رحم کرے اللہ میرے ماموں پر اگر زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتے۔

یہاں مدرسہ کا ایک دلچسپ لطیفہ قابل ذکر ہے وہی پرانی مثل ”شعر مرا بہ درسہ کہ برد“ کی ایک پر لطف مثال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ طحاوی کا یہ قول کہ ”میرے ماموں کو اپنی قسم کا کفارہ دینا پڑتا اگر زندہ رہتے“ اس پر مدرسہ کے مولویوں نے ایک اعتراض جوڑ دیا کہ امام مرنی نے تو واللہ ماجاء منك شیء کہا تھا یعنی قسم میں صیغہ ماضی کا تھا اور اللہ بھی ایسے مواقع میں جب بغیر نیت کے سبقت لسانی کے طور پر نکل جاتا ہے تو ایسی صورت میں طحاوی کا جو مذہب ہے یعنی حنفی فقہ کی رو سے کفارہ ہی کب واجب ہوتا ہے؟ غالباً کسی مدلل نے شاہ عبدالعزیز صاحب پر یہ اعتراض کیا تھا۔ مدرسہ میں جب اعتراض اٹھ جائے تو بھلا اس کا جواب نہ دیا جائے بغیر اس کے لوگوں کی تسلی کیسے ہو سکتی ہے۔ بیچارے شاہ عبدالعزیز صاحب نے بستان المحدثین میں اس کا یہ جواب دیا تھا۔

ایں حکم بر مذہب مرنی است      کفارہ دلانے کا حکم مرنی کے مذہب کے مطابق ہے  
نہ بر مذہب طحاوی۔      نہ کہ طحاوی کے مذہب کی بنیاد پر

یعنی شافعیوں کے مذہب میں چونکہ اس قسم کی قسم جو بغیر قصد و ارادہ کے ہو اس پر بھی کفارہ لازم آتا ہے تو مرنی کو اپنے مذہب کی رو سے تو کفارہ دینا ہی پڑتا اور یہی طحاوی کی مراد تھی مگر مدرسہ کا یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو اعتراض وہاں اٹھا پھر قال اقول کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اپنی کتاب الفوائد البہیہ کے حاشیہ پر شاہ صاحب کے اس جواب پر پھر اعتراض کر دیا۔

قلت هذا انما يصح اذا كان يمينا بلفظ      میں کہتا ہوں کہ شاہ صاحب کا یہ جواب اس وقت  
لا جاء منك على لفظ الماضى كما فى      صحیح ہو سکتا ہے اگر لا جاء منك میں ماضی کا صیغہ



بعض الكتب واما اذا كان يمينه بلفظة هو جازي جيبا لبعض كتابوں میں ہے لیکن اگر مزنی کی قسم  
 یجعی علی الاستقبال فالكفارة واجبة فيه مضارع کے لفظ یجعی کی شکل میں ہے یعنی مستقبل سے صیغہ  
 عندنا ایضا کما لا یخفی علی ماهر الفقه۔ کا تعلق ہے تو کفارہ ایسی صورت میں خفی مذہب کے روی واجب ہے۔  
 ظاہر ہے کہ یہ ایک تاریخی مسئلہ ہے کوئی قرآن کی آیت بلکہ حدیث بھی نہیں ہے کہ مورخین بیچارے بخلہ  
 ان الفاظ کے نقل کے ذمہ دار ہوں جو مزنی نے کہے تھے۔ میں نے کہیں نقل بھی کیا ہے کہ انھیں کتابوں میں لا افلحت  
 وغیرہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اس لئے اس پر بحث ہی غیر ضروری ہے ورنہ اگر سوال اٹھایا جائے تو بہت سے اٹھ  
 سکتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ اگر کوئی قسم کھا کر مر جائے اور واقعہ اس کی قسم کے خلاف ظہور پذیر ہو تو قسم کھانے والے کو گناہ  
 ہوگا یا نہیں اگر وہ ذمہ دار ہے تو ورثہ کو اودین کے تحت وجوباً پائوں ہی تبرعاً کفارہ ادا کرنا چاہئے یا نہیں مگر میری غرض  
 صرف ایک دلچسپ لطیفہ کا ذکر ہے۔ بھلا تاریخی مباحث میں اگر ان سلسلوں کو چھیڑا جائے گا تو کیا ایک واقعہ بھی  
 ختم ہو سکتا ہے؟ مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام طحاویؒ کے لئے اس دن کا یہ قصہ اسی "امراة سودا کا یونہی  
 الحدیث ہو گیا جس کا ذکر حضرت عائشہؓ کے حوالہ سے صحیح بخاری میں ہے اور جو ہر مجلس سے اٹھتے ہوئے

و یوما الحدیثا من تعاجیب ربنا جیل کا دن ہمارے رب کے عجیب دنوں میں تھا  
 الا انه من بلدة الکفر انجانی اسی دن میرے رب نے کفر کی آبادی سے نجات بخشی

پڑھا کرتی تھی۔ ۱۷ (باقی آئندہ)

۱۷ مختصر قصہ اس کا یہ ہے کہ ایک حبش باندی کسی قبیلہ میں رہتی تھی جس کی لونڈی تھی اس کے گھر کا ایک زیور غائب ہو گیا تھا۔  
 عام خیال لوگوں کا یہی ہوا کہ اس لونڈی کا کام ہے۔ ماردھاڑ ہوئی مگر وہ بالکل ناواقف تھی کہ عین اس حال میں کہ اس پر تشدد  
 ہو رہا تھا فضا سے کوئی چیز گری۔ دیکھتے ہیں کہ وہ زیور ہے۔ سرخ چمڑے سے چونکہ مڑھا ہوا تھا چیل اچک کر نے بھاگی تھی تھی  
 کہ گوشت کا کوئی ٹکڑا ہے لیکن کام کا نہ پا کر اس نے چنگل سے چھوڑ دیا۔ لونڈی بیچاری کی جان بچ گئی۔

مگر اس ظلم کا اس پر اتنا اثر ہوا کہ اس قبیلہ سے فرار ہو کر وہ مدینہ منورہ چلی آئی اور مسلمان ہو کر وہیں رہنے لگی،  
 اپنے اسی واقعہ کو کبھی کبھی یاد کرتی تھی ۱۲۔



# اصول دعوت اسلام

(۴)

از جناب مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند

عفو و درگزر | پھر اس راستہ میں ایک صبری درکار نہیں کہ مبلغ ان ایذا رسانیوں کا تحمل کر کے چپکا ہو رہے بلکہ اسے ایک قدم آگے بڑھ کر ان شرارتوں کو معاف بھی کر دینا چاہئے کہ اسی سے مخاطب انجام کار ہوا رہ جائیں گے اور انہی کے آثار سے اس کی شفقت پہچانی جائیگی۔ اسی لئے حضور کو حکم دیا گیا تھا۔

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ آپ ان کو معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے

ایک جگہ ارشاد ہوا۔

فاصفح الصغیر الجمیل آپ ان سے اچھے طریقہ پر درگزر فرمائیے۔

پھر نہ صرف معاف کر دینے پر قناعت کا حکم ہوا بلکہ مبلغ کی خوبی یہ ہے کہ ان برائی کرنے والوں کے ساتھ بھلائی کرے اور احسان و حسن سلوک سے پیش آئے جیسا کہ احادیث میں ان اخلاق کو اعلیٰ کیر کٹر کے سلسلہ میں شمار کرتے ہوئے اولوالعزمی کا نشان بتلایا گیا ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

صل من قطعك واعف عمن جو لوگ تم سے بد معاہلی کریں تم ان کے ساتھ بھی صلہ رحمی کا برتاؤ

ظلمك واحسن الی من اساء الیک کرو۔ اپنے ظالموں کو معاف کر دو۔ اور جو تم سے برا سلوک کریں تم ان

بہر حال مخاطبوں کی گستاخیوں کو جھیلنا بلکہ انھیں معاف کر دینا بلکہ اور اولٹا اُن پر احسان کرنا مبلغ کے

خاص تبلیغی اخلاق ہونے چاہئیں کہ ان کے بغیر تبلیغ میں پائیداری اور تاثیر پیدا نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان خاص اوصاف



کو چونکہ مبلغ کے ذاتی کیریکٹر اور منصبِ تبلیغ میں خاص دخل تھا اس لئے قرآن مجید نے صریح عبارت میں بھی ان اوصاف کی طرف خصوصی توجہ دلائی۔ فرمایا

وَأَنْ عَاقِبَتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ ۖ وَأَنْ عَاقِبَتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ ۖ  
 مہِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ۖ صبر کرو تو یہ صبر کرنے والوں کے لئے بہتر ہے۔  
 وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ ۖ اور آپ صبر کیجئے اور آپ کا صبر کرنا صرف اللہ کی وجہ سے  
 عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ۖ ہوگا اور ان لوگوں کا نہ غم کیجئے اور نہ تنگدل ہو جائے ان کے  
 إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ۖ ان اللہ مع اللہ متقویٰ اور اللہ متقویٰ ان لوگوں کے ساتھ  
 ہے جو تقویٰ کرتے ہیں اور وہ لوگ جو محسن ہیں۔

پس آیت کے اس آخری حصہ نے مبلغ کے ان اخلاق کے تمام اصولی مدارج واضح فرمادیئے جن کا تعلق مخاطبوں کی تربیت و تعلیم سے فعلاً قائم ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مبلغ میں جذبہ انتقام جوش و غضب، شدت و غلظت، حملہ آوری، نبرد آزمائی، مقابلہ و معارضہ اور ٹکرا جانے سے بہتر یہی ہے کہ وہ مخاطبوں کی نالائقیوں کے باوجود اپنے خزن و ملال کو پی کر ضیق اور کڑھن سے ہٹ کر اور ان کے مکر و فریب سے قطع نظر کر کے صبر و تحمل عبودیت و تقویٰ، طہارت اور احسان و سلوک کو اختیار کرے اور اس کا خیال رکھے کہ ان اوصاف حمیدہ کے ہوتے ہوئے خدا اس کے ساتھ ہے۔

## مبلغ کے اضافی اوصاف

یہاں تک آیت سے ان اوصاف کے اثبات کی تقریریں کی گئی ہیں جو مبلغ کی ذاتی اصلاح سے متعلق تھے گو فعلِ تبلیغ کی تاثیر اور پائیداری ان پر موقوف تھی کیونکہ ان کے بغیر مبلغ کا ذاتی کیریکٹر قائم نہ ہوتا تھا کہ وہ مستز تبلیغ پر آ سکے۔ اب یہاں سے ان اوصاف و آداب پر غور کیجئے جن کا اولین تعلق فعلِ تبلیغ سے ہے گو وہ بھی مبلغ ہی کے اوصاف ہیں مگر عملی طور پر ان کا ایک عملی سرآمد عوام اور مخاطب سے بھی جا ملتا ہے گویا پہلے اوصاف مبلغ کے ذاتی تھے



اور یہ اضافی ہیں، یا پہلے صلاحی تھے اور یہ اصلاحی۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ سابقہ اوصاف کا تعلق مبلغ کے ذاتی صلاح و رشد سے تھا اور ان ذیل کے اوصاف کا تعلق اس کی تعلیم و ہدایت سے ہے۔ پس مبلغ کا پہلا اضافی وصف تعلیم و ارشاد کے ساتھ شان تربیت ہونا چاہئے جس کے ماتحت وہ اپنے مخاطبوں میں آہستہ آہستہ تدریجی رفتار سے ایک خاص رنگ پیدا کر کے انھیں حد کمال پر پہنچائے۔

شان تربیت | تربیت کے معنی کسی چیز کو رفتہ رفتہ اس کی حد کمال پر پہنچانے کے ہیں جیسے درخت کو ایک کونیل سے بتدریج تنہا اور درخت بنا دینا یا انسان کو آہستہ آہستہ پال پوس کر بچہ سے ایک بڑا انسان کر دینا تربیت اور یو بیت کہلائیگا۔ پس جس طرح ماں باپ ایک بچہ کے جسم کو اسبابِ حسیہ یعنی غذا کے ذریعہ بتدریج شباب کے کمال تک پہنچا دیتے ہیں اور اس پہنچے ہوئے کو بالغ کہہ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک مبلغ و داعی اور علم خیر انسان کی روح اور روحانی قوی کو اسبابِ معنویہ یعنی علم و کمال کے ذریعہ بتدریج روحانی کمال تک پہنچانے میں اپنی ہمت صرف کرتا ہے اور جسے وہ پہنچا دیکھا اسے واصل کہیں گے۔ پس اس شانِ تربیت کے ماتحت مبلغ کا فرض ہوگا کہ وہ اپنے مخاطبوں کو ان کے ذہنی ارتقار کی حد تک علم الہی سے نشرو نمادیتا رہے اور جتنی جتنی ان کی ذہنیتیں مستعد ہوتی رہیں وہ اسی کے مطابق اپنی تعلیم کو بھی اونچا کرتا رہے۔

اس کا مقتضایہ ہے کہ وہ اپنی تعلیم و تربیت کی لائن پر اول چھوٹے چھوٹے اور آسان مسائل سے تربیت شروع کرے جنہیں ان کا ابتدائی ذوق قبول کر سکے اور بعد میں مہات مسائل اور اصول و کلیات پر لائے اگر وہ اس وطیرہ طبعی پر چلے گا تو شرعی زبان میں اس کا لقب ربانی ہوگا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ربانی کی تفسیر یہی کی ہے کہ وہ اپنے مستفیدوں کو بتدریج چھوٹے مسائل پر لگا کر بڑے مسائل تک لائے نہ یہ کہ ابتدائی ہی اونچے اونچے مضامین بیان کر کے گویا مخاطبوں کو بلا زینہ بام رفیع پہنچانے کی سعی ہو ابن عباسؓ ربانی کے بارہ میں فرماتے ہیں۔

الذی یرى الناس بصغار العلم

جو لوگوں کی تربیت پہلے چھوٹے علم سے اور پھر

ثم یکبکرها۔ (بخاری)

بعد میں بڑے علم سے کرے۔



اس آیت دعوت میں مبلغوں کی اس شان تربیت کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ فرمایا گیا ہے اور وہ یہ کہ یہاں اسلام کو سبیل رب سے تعبیر فرما کر اس سبیل کو اللہ کی صفت ربوبیت کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ تدریجاً کمال تک پہنچانے والے کے راستہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ اور یہ اصول مسلمہ اہل عقل اور اہل بلاغت ہے کہ اس قسم کے مواقع پر ایسی اضافتوں میں مرکب اضافی کے آخر کلمہ کا وصف اول کلمہ میں باور کرنا ملحوظ خاطر ہوتا ہے۔ مثلاً کسی غضبناک کو جو غیظ و غضب میں بھڑک رہا ہو یوں تنبیہ کی جائے کہ اے بندِ رحمن کیا کر رہا ہے؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ رحمت والے کا بندہ ہو کر یہ غیظ و غضب؟ تجھے نورِ رحمت کا پیکر ہونا چاہیے تھا یا کسی شخص کو جہالت کی حرکات کرتے دیکھ کر کہا جائے کہ اے عالم کے بیٹے کیا کرتا ہے؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھے تو علم سے نسبت تھی پھر یہ جہالت کیسی؟ اگر نسبت و اضافہ سے یہ فائدہ حاصل نہ ہو تو یہ مرکب اضافی محض لغو اور فضول ہو جائے جس سے بلغار کا کلام بری ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جب مبلغوں اور داعیانِ دین کو خطاب کیا گیا کہ ربوبیت والے کی راہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس راہ میں ربوبیت و تربیت کی شان پیدا کرو یعنی آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ ان کے قلوب و ارواح کو حدِ کمال تک پہنچاؤ۔

ظاہر ہے کہ اگر سبیل کی اضافت رب کی طرف ہونے کے باوجود ابلاغِ سبیل میں یہ وصف تربیت ملحوظ نہ رکھا جائے تو یہ اضافہ محض لغو اور بے فائدہ ہو جائے گا حالانکہ ایسی لغویت سے تو معمولی مشکلوں کا کلام بھی بری ہوتا ہے چہ جائیکہ رب العلمین کا کلام اعجازِ التبیان! پس داعیِ دین کے لئے محض پیامِ رسانی کافی نہیں ہو سکتی بلکہ اُسے اپنے مخاطبوں کے حق میں مرنی اور مشفق ہونا چاہئے جس سے بتدریج وہ روحانی نشوونما پائیں اور ایک خاص رنگ سے رنگے جائیں۔

تدریج و تیسیر | پھر تربیت کے معنی ہی چونکہ کسی چیز کو آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ حدِ کمال پر پہنچانے کے ہیں اس لئے تربیت کے ماتحت سب سے پہلا مقام تدریج و تیسیر ہے کہ طالبانِ حق کو رفتہ رفتہ مطلوبہ نقطہ تک پہنچایا جائے جس میں مخاطبوں کی سہولت اور ان کی رفتارِ قبولیت کی رعایت بھی پیش نظر ہو۔



تجزیہ پروگرام | جس کی پہلی صورت پروگرام کا تجزیہ ہے یعنی مکمل پروگرام کے حصے اور اجزاء الگ الگ کر کے تبلیغ میں وہ اجزاء مقدم کئے جائیں جن کا ماننا مخاطب پر زیادہ شاق نہ ہو اور وہ کسی حد تک اس حصے سے مانوس ہو کیونکہ کیونکہ اگر سارے احکام کی نامانوس اور بوجھل گٹھری اک دم اس پر لاد دی جائے تو وہ اول و ہلہ ہی میں اس سے وحشت زدہ ہو کر پورا بوجھ اپنے سر سے ایک دم اتار پھینکے گا اور تبلیغ رائیگاں چلی جائے گی۔

مثلاً حضورؐ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ کو جب میں کا گورنر اور قاضی بنا کر بھیجا تو تبلیغی سلسلہ میں اسی تجزیہ پروگرام اور ترتیب طبعی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ تمہیں وہاں نصاریٰ کی قوم ملیگی انھیں دین کی دعوت اس طرح دینا کہ اول ان کے سامنے کلمہ توحید لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پیش کرنا جب وہ اسے قبول کر لیں تو پھر کہنا کہ نماز کا بھی ایک فرض ہے تم پر عائد نہ ہوتا ہے جب اُسے بھی مان لیں تو کہنا کہ تمہارے مالوں میں تم پر زکوٰۃ کا بھی ایک فرض آتا ہے جب وہ اسے بھی تسلیم کر لیں تو پھر روزہ کی تلقین کرنا و علیٰ ہذا القیاس تجزیہ پروگرام کا یہ مہربانہ اسلوب اس لئے اختیار کیا گیا کہ غیر مانوس طبیعتیں نہ ابتداء ہی غیر مذہب کے سارے پروگرام سے مانوس ہو سکتی ہیں اور نہ اعتقاد اور عملاً اس کا تحمل کر سکتی ہیں بلکہ تدریج ہی ان میں استعداد قبول پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر ان کی ابتدائی ناقص استعداد اور ناتمام انس کی حالت میں انتہائی احکام تک کا مکمل بوجھ ان پر ڈال دیا جائے تو وہ اچٹ کر مرے سے سارے ہی پروگرام سے بیزار ہو جائیں گے اور اس طرح ہدایت سے ہمیشہ کے لئے محروم رہیں گے قرآن کریم نے اہل کتاب کو تبلیغی خطاب کرتے ہوئے اسی تدریج و تیسیر کی تائید کی اور اسلامی پروگرام میں اعتقادات اور ان میں سے بھی توجہ عبادت کو یہ ہیکر مقدم رکھا ہے کہ اس اعتقاد پر آجانا اہل کتاب پر بھاری نہیں ہے جبکہ وہ پہلے سے بھی اس دعوت توحید سے گریز کئے ہوئے نہیں ہیں۔ فرمایا

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ

كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ

إِلَّا اللَّهَ وَلَا نَشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ



جانے لگتا تھا صلح اور خنک ملنا اور قطع ہونا سب اصول فطرت کے مطابق ہو جاتا تھا غرض اسلامی اخلاق و اعمال کے ہمہ گیر بن جانے کے لئے اس تبلیغ کی بدولت فضا ہموار ہو جاتی تھی اور دلوں میں اسلامیت کی تخم ریزی سے فتنے خود بخود دست پڑ جاتے تھے۔

میری غرض یہ ہے کہ اسلامی قانون اور شرعی سیاست اپنی ذات سے معقول و لپذیر امن خیز اور مظالم شکن ہی لیکن اس کے لئے اسی کے مناسب فضا اور ماحول کی بھی تو ضرورت ہے جو اسے دلچسپ اور دلپذیر بنائے اور وہ ماحول بغیر اس حقانی تبلیغ اور دعوت و ارشاد کے پیدا نہیں ہو سکتا جو عرض کردہ قرآنی اصول پر مبنی ہو اس لئے اس نظام تبلیغ کو چھوڑ کر اسلامی دیانت و سیاست دونوں کے لئے زمین ہموار کر لینا مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے اگر بغیر اس ارشادی نظام کے اسلامی حکومت کا کوئی ڈھچر قائم بھی کر لیا جائے تو وہ محض اسمی اور رسمی ہو گا جس میں نہ کوئی جذب و کشش ہوگی نہ پائیداری اور پختگی اور اگر کسی حد تک ہوئی بھی تو پھر اس لا دینی کی فضا ہموار ہوتی رہے گی جو انجام کار خود اسلامی مقاصد ہی کے لئے مخرّب ثابت ہوگی۔ اس لئے دیانت ہی کے حق میں نہیں سیاست اسلامی کے حق میں بھی یہ تبلیغ و ارشاد ایک روح حیات کی حیثیت رکھتی ہے۔

آج امت کا سب سے شدید مرض اور عظیم فتنہ یہی ترک تبلیغ اور ترک امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے جس نے اس کے ہر ایک نظام کو درہم برہم کر رکھا ہے جب کسی خا طی اور مجرم کو اپنے جرم و خطا پر مطلع ہونے کی صورت ہی نہ رہے اور کسی کی طرف سے کسی کو روک ٹوک کرنے کا راستہ ہی کھلا ہوا نہ ہو گویا مریض کو خود اپنے مرض کی خبر ہو نہ دوسرے کی طرف سے تنبیہ کی صورت ہو تو ظاہر ہے پھر ازالہ مرض کی صورت ہی کیا ہو سکتی ہے اور قوم کس طرح پنپ سکتی ہے؟

افسوس ہے کہ آج نہ امت کے عوام ہی اس پر کار بند ہیں نہ خواص و با اقتدار ہی۔ آج کسی تاریخی حوالہ سے یہ نہیں بتلایا جاسکتا کہ زمانہ حال کی ترکی، ایران، افغانستان، حجاز، مصر، عراق وغیرہ کی حکومتیں اسلام کے پھیلنے اسلامی تعلیمات کو رائج کرنے اور شعائر اسلام کو زندہ کرنے میں اپنی طاقتوں کا کل حصہ نہیں کم از کم اس کا



عشر عشری صرف کر رہی ہوں جتنا ان ممالک کی تمدنی ضروریات کے نام پر یورپین ممالک کی نقل اتارنے میں صرف کر رہی ہیں۔ نہیں بلکہ میری معلومات کی حد تک آج کی اسلامی دولتوں کا ملکی نظام نہ صرف یہی کہ ترویج اسلام کا عین نہیں بلکہ اس کی راہ میں ایک متقل رکاوٹ اور تبلیغ حق کے لئے ایک محکم سنگ راہ ثابت ہو رہا ہے اور انتہا یہ ہے کہ اس طرز عمل کو اعلانات اور دعاوی کے ذریعہ فخریہ طور پر شائع بھی کیا جا رہا ہے جو اس رکاوٹ اور تخریب مذہب پر گویا باضابطہ مہر کر دیتا ہے۔

مثلاً کسی اسلامی دولت کا یہ اعلان کہ "سلطنت کا بحیثیت حکومت کوئی مذہب نہیں" یا بادشاہ کا بحیثیت حکمراں ہونے کے اسلام مذہب نہیں ہے "اسلام کی جڑوں کے لئے پانی ثابت ہو سکتا ہے یا نیشہ؟ اور کیا ایسے اعلانات کے ہوتے ہوئے کسی اسلامی سلطنت سے ترویج اسلام کی توقع بجا طور پر باندھی جاسکتی ہے؟ ان حالات میں اگر توقع ہو سکتی ہے تو لاندہی اور لادینی کی اشاعت کی نہ کہ اسلام کی ترویج اور دین کی تبلیغ کی کیونکہ ان اعلانات کے مطابق جب سلطنت کا کوئی مذہب ہی نہ ہو گویا لاندہی اس کا مذہب ہو تو اس لاندہی کے مذہب ہی کو اس سے فروغ بھی ہو سکتا ہے جس کا آج کھلی آنکھوں میں شاہدہ کیا جا رہا ہے۔

اس قسم کے اعلانات کی بڑی وجہ غیر مسلم رعایا سے رواداری اور اپنی بے تعصبی بتلائی جاتی ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ اگر حقیقتاً غیر مسلموں کی دل شکنی کی خاطر اسلام کی تبلیغ ترک کی گئی تھی تو کم از کم مسلمان رعایا کی خاطر غیر اسلامی تہذیب و کلچر غیر اسلامی تعلیم و تربیت اور ان غیر اسلامی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت بھی ترک کرنی چاہئے تھی جو براہ راست اسلام کے حق میں ضرب کاری اور نیشہ ثابت ہو رہے ہیں یا اگر تبلیغ و اشاعت کے میدان میں ان غیر اسلامی امور کے لئے جگہ نکالی گئی تھی تاکہ غیر مسلم رعایا مطمئن ہو سکے تو کم از کم اسی درجہ میں اسلامی علوم و فنون اور اسلامی شعائر و ذخائر کی تبلیغ کے لئے بھی جگہ نکالی جانی چاہئے تھی تاکہ مسلم رعایا بھی مطمئن ہو سکتی۔ لیکن حسرتناک بات یہ ہے کہ ان اعلانات رواداری کے ماتحت اگر ترک کی گئی ہے تو صرف اسلامی تبلیغ اور پورے زور کے ساتھ اگر جاری ہے تو صرف انہی مقاصد کی علمی و عملی ترویج جو اسلام کی تخریب کے لئے وضع کئے گئے ہیں



آج ان اسلامی رقبوں کی یونیورسٹیاں ان کے کالج اسکول اور تمام ابتدائی اور انتہائی مدارس کو ڈبارو پیہ صرف کر کے انہی دہریہ اور مخرب اسلام و ایمان تعلیمات کی ترویج میں مصروف ہیں جن کے ہوتے ہوئے قلوب میں اسلام اور ایمانی کردار کو پاؤں جمانے کا بھی موقع نہیں مل سکتا۔ بلکہ دل و دماغ اس حد تک موقوف اور مسخ ہو جائیں کہ یہ اسلامی اخلاق اور ایمانیات ہی ان کے نزدیک انسانیت کی تباہی کا ذریعہ محسوس ہونے لگیں۔

پھر طرفہ تماشایہ ہے کہ انہی یونیورسٹیوں اور کالجوں کو اسلامی درسگاہیں اور ان کی تعلیمی جدوجہد کو اسلامی تعلیمات باور کرانے کی کوشش بھی کی جا رہی ہے گویا جو ہمارا مرض ہے اسی کو ہم پال بھی رہے ہیں اور پھر اپنی خوش فہمی سے اسی کو اپنی صحت بھی سمجھ رہے ہیں۔ غرض اعلان ہے غیر جانبداری کا اور عمل ہے کفر کی جانبداری کا اس لئے مسلمانوں کے دل اگر ایک طرف اپنی بے بسی اور بے شوکتی یعنی اغیار کی تسلطہ شوکتوں سے خون تھے تو دوسری جانب اپنی شوکتوں اور اقداروں نے بھی ان کے دلوں کو مجروح کرنے میں کوتاہی نہیں کی وہ غریب بن کر بھی پال ہوئے اور غنی ہو کر بھی مارے گئے اور اسلامی طبقات کی غربت اور مارت دونوں ہی نے ملکر اسلام کی تخریب کے وہ سامان ہم پہنچائے کہ دشمنان اسلام کو ہاتھ پیر ملانے کی بھی زیادہ ضرورت نہ رہی۔ ع

### سعدی از دست خویش تن فریاد

یہ ممکن ہے کہ ان ممالک کے غریب اور بے سروسامان مسلمانوں نے شخصی یا اجتماعی طور پر تبلیغی مقاصد پر کوئی توجہ کی ہو لیکن دولتی، سلطنتی طور پر کسی تبلیغی جدوجہد یا اسلامی شعائر کو بلند رکھنے کا ان خطوں میں کوئی نشان نہیں ملتا۔ ان حالات میں ان ممالک کو اسلامی ممالک کہنے کے بجائے مسلم ممالک کہا جانا ہی کسی حد تک درست ہو سکتا ہے اور وہ بھی بحیثیت مذہب نہیں بلکہ بحیثیت قوم اور قومیت بھی مہمہ گیر نہیں بلکہ وطنی اور جغرافیائی حیثیت کی۔ اس لئے یہ مسلم ممالک اپنے اپنے وطن کی خدمت ضرور کر رہے ہیں مگر اسلام کی خدمت سے اسے کوئی تعلق نہیں یہی حالت غلام ممالک کے بے خبر مسلمانوں کی بھی ہے جن کے نزدیک ان یورپ کے پھیلائے ہوئے جذبات وطنیت اور قومیت کا صبح شام نام لے لینا اور اسے ہی اسلام کی مادی سمجھنا اسلام کی سب سے بڑی خدمت ہے۔



مسلم دولتوں کی اس مرعوبیت اور عوام کی اس ذہنی غلامی کو دیکھ کر جس طرح معاندین دول اسلامیہ شاداں و فرحاں ہیں اسی طرح حامیان دول رنجور و اشکبار ہیں مگر ان کی آواز اس قدر کمزور کر دی گئی ہے کہ وہ امرائے کے یوانوں تک پہنچ نہیں سکتی اس لئے وہ اپنی بے بسی اور بے کسی پر دل مسوس کر رہ جاتے ہیں۔

امراءِ نشہ دولت میں ہیں غافل ہم سے زندہ ہے ملت بیضارِ غربا کے دم سے  
غربا ہی سے اسلام کو توقع ہے۔ وہی اس کی حقیقی اور سچی خدمت کرتے آئے ہیں اور کر رہے ہیں انہی کو  
آج بھی دین کی حفاظت اور اسلام کی اشاعت پر کمر بستہ ہو کر فرضیہ تبلیغ کو سنبھال لینا چاہئے اور انہی آداب و  
شروط سے اس وظیفہ کی ادائیگی کے لئے کھڑا ہو جانا چاہئے جو آیت دعوت سے اس مختصر رسالہ میں پیش کی گئی ہیں  
اگر اسلامی مبلغ آیت دعوت کے پیش کردہ اصولِ دعوتِ اسلام پر حسبِ ذیل تدابیر کے ماتحت  
کمر بستہ ہوں تو امید ہے کہ ان کی تبلیغ پختہ اور دور رس اثرات پیدا کر سکیگی۔ اور پروگرام یہ ہونا چاہئے۔

(۱) پہلے تبلیغی مراکز قائم کر لئے جائیں جہاں سے مبلغین اٹھ کر اطراف میں دورے کریں اور ان مراکز کو  
اپنے مستقر (ہیڈ کوارٹر) کی حیثیت سے استعمال کریں اور پھر ان کا ایک مرکز المرکز ہو جو منظور شدہ ہدایاتِ قوانین  
کے ماتحت مراکز کو آگاہ کرتا رہے اور ساتھ ہی مبلغین کی خدمات کا جائزہ بھی لیتا رہے۔

(۲) آج چونکہ انفرادیت کا دور ختم ہو کر جماعت کا رنگ غالب آتا چلا جا رہا ہے اور ہر کام جماعتی  
رنگ ہی میں پیش ہو کر موثر بھی ہوتا ہے اس لئے ان مراکز سے تبلیغی دورے جماعتی طور پر ہونے چاہئیں۔ ایک شخص  
نہ جلے بلکہ جماعتیں ملکر کلیں جیسا کہ سابقہ اوراق میں اس کا شرعی ثبوت پیش کیا جا چکا ہے۔

(۳) ان جماعتوں میں کچھ نہ کچھ افراد ایسے با اثر اور با اقتدار شامل کرنے کی پوری سعی کی جائے جو اپنی منصب  
یا عہدہ کی حیثیت سے قلوب میں با عظمت ہوں کہ اس سے تبلیغ کے اثرات جلد سے جلد بھی نمایاں ہوں گے۔ موثر  
اور پائیدار بھی ثابت ہوں گے اور ساتھ ہی ان میں ایک وسعت اور ہمہ گیری بھی پیدا ہو جائیگی۔

(۴) جس مقام پر مبلغین کی یہ جماعت پہنچے آغازِ تبلیغ سے پہلے اس کی سعی ہونی چاہئے کہ وہ مقامی با اثر



بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ اور نہ خدا کے سوا ہم میں سے کوئی کسی کو رب بنائے گا۔

بہر حال شانِ تربیت کے تقاضے کے ماتحت تجزیہ پروگرام ایک امرِ طبعی ہے جس کے بغیر تبلیغ کار گر نہیں ہو سکتی۔  
تجزیہ مسائل | بلکہ اسی شانِ تربیت کے ماتحت محض تجزیہ پروگرام ہی نہیں بلکہ گاہ گاہ تجزیہ مسائل کی بھی نوبت آ جاتی  
 ہے یعنی ایک ہی مسئلہ کی تحلیل کر کے اس کے چند حصے کر لئے جائیں اور ایک ایک حصے کی تبلیغ حسب استعداد مخاطب  
 بتدریج کی جائے۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے اہل عرب کو جب شراب سے روکنا چاہا جو ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی تو  
 اکدم شراب کو حرام نہیں فرمایا بلکہ پہلے حکم میں شراب کی کچھ برائی بیان کی گئی اور وہ بھی لوگوں کے سوال کرنے پر جب  
 اس سے لوگوں میں شراب سے بچنے کی فی الجملہ استعداد پیدا ہو چلی تو ایک قدم آگے بڑھ کر نماز کے اوقات میں شراب  
 سے روکا گیا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ

وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ یہاں تک کہ تم اسے جانو جسے تم کہو۔

اور جب اس حکم ثانی سے وہ عملاً شراب سے رکنے پر قادر ہونے لگے تو پھر دوسرا قدم اور آگے بڑھا کر صفائی  
 سے شراب کی حرمت اور نجاست عین ہونے کا حکم ان الفاظ میں دیا گیا کہ

رَجَبٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ناپاک ہے اور شیطان کا عمل ہے تم اس سے بچو۔

اس کے بعد دلوں میں سے شراب کی محبت جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے ان برتنوں کا استعمال بھی ممنوع  
 فرما دیا گیا جو شراب کے لئے جام و سبو کا حکم رکھتے تھے یعنی صنم (کوزہ سبز) دبار (خشک کدو) نقیر (کاویدہ چوب جام)  
 مَزَفَّتْ (روغنی پیالہ) وغیرہ۔

اس سے واضح ہے کہ اگر کوئی برائی قدیم سے کسی قوم میں رچی ہوئی ہو تو اس کے استیصال کی صورت  
 ہی یہ ہے کہ اُس ایک برائی کے چند اہم اجزاء الگ الگ نکال کر تدریجی مانعت کی جائے کہ ایسی صورتوں میں تدریج و تسیر  
 ہی ایک فطری روش ہے جو مخاطب کو آہستہ آہستہ مسئلہ کی آخری حد تک کھینچ کر لا سکتی ہے۔ نماز کی وہ مہذب صورت جو



نکھر کر آج امت کے زیرِ عمل ہے کتنی تدریجی رفتار سے یہاں تک پہنچی ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ابتداءً نماز میں سلام و کلام، بات چیت، دیکھنا اور سننا، گردن پھیرنا اور منہ موڑنا چلنا پھرنا سب ہی کچھ جائز تھا اور اس کی موجودہ مکمل صورت قائم نہ تھی اور نہ ہو سکتی تھی کہ لوگوں میں ابتداءً اتنی مکمل شائستگی اور موزونیت ہی نہ تھی اس لئے نماز کی ہیئت میں آہستہ آہستہ یہ تمام تبدیلیاں قائم کی گئیں کسی وقت دیکھنا اور منہ ادھر اور دھر کرنا ممنوع ہو اسی وقت سلام و کلام کی ممانعت آگئی کسی وقت چلنے پھرنے کی ممانعت ہوئی کسی وقت خشوع و خضوع ضروری ٹھہرایا گیا گویا اس کے حصے حصے کے بتدریج اس میں شائستگی پیدا کی گئی جس کا حاصل وہی تربیت مکمل آیا۔

تمکن و استقلال | اور جبکہ شانِ تربیت کے ماتحت کسی کام کو آہستہ آہستہ چلانے اور بتدریج آگے بڑھاتے ہیں کافی اور عدم استعجال | اس کی زحمت اٹھانی پڑتی ہے۔ بالخصوص جبکہ راہِ تربیت میں لوگوں کو ان کے خلاف طبع

آمادہ کرنے کے سبب قدم قدم پر مخالفت اور ایذا رسانی کے واقعات پیش آتے ہوں اور ایسی حالت میں انسان کی کمزوریوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ وہ ہمت ہار کر میدان چھوڑ بھاگے تو ایسے ہی اوقات میں تمکن بخشیگی اور استقلال ان کمزوریوں کا تدارک ہو سکتا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ ایسے تدریجی امور میں جلد بازی و عجلت پسندی اور تلون سم قاتل ثابت ہوتی ہے یہاں اگر کوئی چیز نتیجہ خیز ہو سکتی ہے تو وہ صرف تمکن و استقلال اور دوام و ثبات ہے کہ اس کے بغیر تربیت اور نتائجِ تربیت کا ظہور عادتاً ناممکن ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مکار و مجنہ کے بازاروں کے مواقع پر تبلیغ کے لئے تشریف لجاتے یا حج کے موقع پر لوگوں کو پیغامِ الہی پہنچاؤ کی غارِ مکہ آپ کی راہ میں روڑا بن کر اٹھتے اور توہین کی سعی کرتے تو آپ کے پائے استقلال میں ان رکاوٹوں سے کوئی ادنیٰ فرق نہ آتا کہ یہی شانِ تربیت کی اساس ہے۔

صحت و صیغہ | اور جبکہ تربیت کے لئے عجلت پسندی یا تلون سم قاتل ثابت ہوا اور تمکن و استقلال ضروری ٹھہرا جس کے لئے لامحالہ طویل وقفہ اور وقت کی ضرورت ہے تو اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مبلغ مخاطبوں کو اپنے ساتھ زمانہ طویل تک وابستہ اور کثیر المذاہمت رکھنا کہ ان میں تبلیغ و تربیت سے کوئی خاص رنگ قائم ہو جائے



جسے شرعی اصطلاح میں صحبت و معیت کہتے ہیں۔ چنانچہ دینی رنگ کی اساس یہی صحبت و معیت ہے جس کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام اپنے وابستوں کو تربیت دیکر حیرت انگیز کمال تک پہنچاتے ہیں اور اسی لئے ان کے بلا واسطہ مستفیدوں کو صحابہ یا اصحاب یا حواری کہا گیا ہے جس کا مادہ یہی صحبت ہے اور جن میں بواسطہ صحبت آثار نبوت سب سے زیادہ راسخ ہوتے ہیں اسی لئے حق تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ جو اصحاب آپ کے زیر تربیت ہیں اور بالخصوص فقراء مسلمین آپ ان کو صبح و شام اپنی صحبت میں رکھئے۔

واضرب نفسك مع الذين يدعون  
رہبہم بالغداة والعثی یرئد من  
وجہہ ولا تعد عیناک عنہم ترید  
زینۃ الحیوۃ الدنیاء ولا تطعم من  
اخفلفنا فلبہ عن ذکرنا واتبع ہواہ  
اطاعت نہ کیجئے جن کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل

وکان امرہ فرطاً۔ کر دیا ہے اور جو اپنی خواہشات کا اتباع کرتے ہیں اور جن کو معاملہ بڑا دلی کا

بہر حال داعی الی اللہ کے ارصاف کے سلسلہ میں ۸ مقام ثابت ہوئے جن میں سے بعض مبلغ کی ذات کے لئے ضروری ہیں اور بعض اس کے فعل تبلیغ کے لئے یعنی علم و بصیرت، فہم و فراست، عقل و سم، ضبط نفس، ذاتی کیر کیم، خشیت اللہ، عدم خشیتہ غیر اللہ، استغناء، صبر و تحمل، عفو و درگزر، شان زہیت و تذکرہ، تدریج و تہیہ، تکرار، پروگرام، تکرار مسائل، تمکین و استقلال، عدم استعجال، اور صحبت و معیت جن کے بغیر ایک مبلغ کی تبلیغ ناممکن اور نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔

یہ تمام عرض کردہ مباحث جو تبلیغ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں کتاب و سنت کے مختلف مواقع پر صریح عبارات میں منصوص طریقہ پر موجود ہیں لیکن جبکہ میرے فکر و نارسا کے مطابق یہ جامع آیت ان سب کو کسی نہ کسی طرح اپنے نظم میں محیط تھی اس لئے اسی آیت کو اس رسالہ کا سرنامہ بنا کر ان مقاصد کا اس سے انتباہ پیش کیا



اگر ان اصول پر صحیح معنی میں منظم تبلیغ شروع ہو جائے تو مسلمانوں کے تمام وہ دینی و دنیوی اور مذہبی و سیاسی مقاصد بے تکلف حاصل ہو سکتے ہیں جن کے لئے پلیٹ فارموں پر جدوجہد بہت کچھ جاری ہے مگر نتائج سے ہمنماری میسر نہیں آرہی ہے۔

قرن اول کی مقدس جماعتیں جس ملک میں بھی فاتحانہ اقدامات کے ساتھ پہنچیں انہوں نے تبلیغِ مذہب کو ہمیشہ آگے رکھا اور ملک سے دین کو برپا کیا کہ ان کے نزدیک فتوحاتِ ممالک کا انتہائے مقصود اشاعتِ مذہب اور تعلیم و تبلیغِ دین ہی تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ وہ جس ملک کو بھی فتح کرتے اس میں اس تبلیغِ حق کی بدولت اسلامی نظام کے لئے فضا خود بخود ہموار ہوتی چلی جاتی تھی اور اسلامی دولت کے ساتھ اسلامی نظم بھی عام رعایا میں طبعی طور پر خود ہی قائم ہو جاتا تھا۔ اور اس طرح یہ حضرات ممالک و اقالم ہی کے نہیں دلوں اور روحوں حتیٰ کہ عام ہنریوں اور کلچروں کے بھی فاتح ہو جاتے تھے۔ یہ ناممکن تھا کہ دنیا کی زمینوں میں تو کاشت ان کی ہو اور خود ان کے دلوں کی زمینوں میں تخمِ ریزی وہاں کے رسم و رواج کی ہوتی رہو اور وہ نہ بدلیں بلکہ وہ اس تبلیغ اور پھر عملی تبلیغ کی بدولت اسلامی اصول کی تخمِ ریزی بھی عامہ قلوب میں کر کے وہاں کی زمین و آسمان کو بدل ڈالتے تھے۔ اس فتحِ عام کا یہ ثمرہ نکلتا تھا کہ مفتوحہ ممالک کا نظام سیاسی بھی خود بخود اسلامی سانچوں میں ڈھلتا چلا جاتا تھا اور وہ سلطنتِ محض مسلمانوں کی نہیں بلکہ اسلام کی ہو جاتی تھی یعنی سلطنت کے بجائے خلافت کی جڑیں مضبوط ہو جاتی تھیں۔ قانونِ الہی کی عظمت و سطوت عام رعایا کے قلوب پر حکمراں ہو جاتی تھی۔ بندوں کی بندوں پر نہیں بلکہ بندوں پر خدا کی حکومت کا نقشِ جم جاتا تھا جس سے کوئی بندہ اپنے کو بندہ جانتے ہوئے انحراف نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے تمام مفتوحہ علاقے خلافت سے وابستہ ہو جاتے تھے اور ان خلفاءِ الہی کا دم بھرنے لگتے تھے۔ اخلاقِ فاضلہ کا دور دورہ ہو جاتا تھا۔ دلوں میں قومی یا وطنی عصبیت کے بجائے ہمہ گیر اخوت اور خلوصِ باہمی کے جذبات او بھرتے تھے جن کے ثمرات امن عام اور سکونِ تام کی صورت میں نمایاں ہوتے تھے۔ خود غرضیوں اور عیاریوں کے لئے جگہ نہیں رہتی تھی۔ بددیانتی اور کم حوصلگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا



اور سر پروردہ لوگوں سے ملکر ان کو اپنا ہم خیال بنائے اور پھر انہی کے زیر سایہ اور مشورہ سے تبلیغ کا آغاز کیا جائے۔  
 (۵) تبلیغ میں اختلافی مسائل ہرگز نہ چھیڑے جائیں صرف بنیادی امور پر لوگوں کو لگایا جائے مثلاً بے خبر اور ان پڑ  
 مسلمانوں کو سب سے پہلے کلمہ توحید اور اس کی حقیقت سے آشنا کیا جائے۔ پھر ان کو نماز پر آمادہ کیا جائے بار بار کلمہ  
 پڑھوا کر اس کی حقیقت سنائی جائے نمازیں یاد کرنا انہیں اپنی نگرانی میں ادا کرایا جائے۔ پھر ان کی معاشرت کا جائزہ  
 لیکر بتدریج اس کی اصلاح کی جائے۔ شرکیہ رسوم مٹائی جائیں اسلامی معاشرت میں مساوات، ہمدردی، ایثار  
 اور تواضع خاص طور پر پیدا کرنیکی کوشش کی جائے پھر ساتھ ہی ان میں باہمی امر بالمعروف کا جذبہ اور سلیقہ  
 پیدا کرنے پر پورا زور صرف کیا جائے۔

(۶) تبلیغی جماعتیں ہفتہ ہفتہ بھر کے وقفہ سے محلہ وار گشت کر کے سابقہ تبلیغ کے اثرات کا جائزہ لیں اور  
 آئندہ تبلیغ کا پرواز ڈالتی رہیں۔

(۷) کوشش کی جائے کہ محلوں کی مساجد میں اسی محلہ کے کسی بااثر اور بااقتدار شخص کو امام بنایا جائے کیونکہ  
 جب وہ خود جمعہ و چانات کا پابند ہو جائے گا تو غریب اور متوسط طبقہ خود بخود دین اور شعائر دین کی طرف جھک  
 پڑے گا اور بہت جلد اصلاح ہو سکے گی۔ اور آسانی مساجد علم و عمل سے پُر ہو جائیں گی اسی مصلحت سے اسلام نے  
 امامت صلوٰۃ کا عہدہ امیر مسلمین کو سپرد کیا تھا کہ جب امراء اور خلفاء خود مساجد میں حاضر ہوں گے تو عام پبلک کے لئے  
 یہ خود ایک مستقل ترغیب و تشویق اور عملی دعوت ہوگی چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

(۸) تبلیغی جماعتیں اپنے قائم کردہ تبلیغی اثرات کی حفاظت اسی امام مسجد کے سپرد کریں کہ اس کی نگرانی  
 پورے اہل محلہ کو پابند اور نچتہ بنا سکے گی۔

(۹) تبلیغ کے ماتحت ماحول ایسا پیدا کر دیا جائے کہ اگر اہل محلہ میں کوئی باہمی نزاع پیدا ہو تو اس محلہ کے وہ  
 ہی بااثر اور متغنی افراد اس کا فیصلہ کریں جو مسجد کے امام بھی تھے اور اس محلہ کے تبلیغی اثرات کے محافظ بھی تھے۔ اس سے  
 اہل محلہ میں ایک خاص نظم پیدا ہو جائے گا اور گویا ہر محلہ ایک چھوٹی سی ریاست ہو جائے گی جس کا امیر بااثر امام مسجد



ہوگا جس کا ایک طرف تو محلہ والوں سے نگرانی کا تعلق ہے اور دوسری طرف تبلیغ کے سلسلہ سے اس کا تعلق اوپر کے تبلیغی مرکز سے بھی ہوگا۔ اس لئے نظم کا ایک سلسلہ خود بخود بلا کسی رسمی تشکیل کے قائم ہو جائے گا جو بے غل و غش بھی ہوگا اور اخلاق و دیانت پر مبنی بھی ہوگا۔ اسی کے ساتھ اگر اس محلہ کی زکوٰۃ و صدقات کا بیت المال بھی اسی مسجد کے ماتحت ہو جس کا خاندان و نگران وہی امام مسجد ہو جو محلہ میں سب سے زیادہ با اثر اور مستغنی ہے تو غریب اہل محلہ کی خبر گیری اور محلہ کے دوسرے کاموں کی تکمیل میں بھی ایک خاص نظم پیدا ہو جائیگا جس کو قائم کر دینے کی بہت بھی یہی مبلغین اسلام کریں گے اور پھر وقتاً فوقتاً اس کی نگرانی بھی خود ہی رکھیں گے۔ اس مسجدی نظم کا ایک بہترین ثمرہ یہ بھی نکلیگا کہ عوام و خواص عبادات اور معاملات دونوں میں متحد اور باہم مربوط ہو جائیں گے اور وہ طبقاتی تفریق جس نے امیر و غریب کو ایک دوسرے سے جدا ہی نہیں بلکہ نفور بنا دیا ہے روزانہ کے اس عبادتی اور معاملاتی اختلاط سے دور ہو جائیگی اور وہ محبت و یگانگت باہمی پھر لوٹ آئیگی جس سے مسلمان آج دور جا پڑے ہیں۔

(۱۰) پھر مبلغین انہی مساجد میں ائمہ مساجد کی نگرانی میں ایسے مختصر مکاتیب قائم کر دیں جو مسلمان بچوں کی ابتدائی مذہبی اور دینی معلومات کے کفیل ہوں۔ قرآن حکیم کے حفظ و ناظرہ کے ذمہ دار ہوں اور ان کی نمازوں کی نگرانی اور عام شوخی و شرارت کی اصلاح کی کفالت کریں۔ اس سے بچوں کا ابتدائی پرواز اسلامی اور دینی طوے پڑ جائیگا جو بڑھاپے تک ان کے کام آئیگا اور پھر اگر وہ کسی معاشرتی تعلیم کے سلسلہ میں ڈالے بھی گئے تو ان پر برے اثرات غالب نہ آسکیں گے۔

پس پہلی دفعات سے بڑوں کی اصلاح ہو جائیگی اور اس آخر کی دفعہ سے بچوں کی جو آئندہ بڑے بننے والے ہیں۔ نیز اس نظم کے ماتحت غیر مسلموں میں تبلیغ اسلام کی صورتیں بھی باسانی پیدا ہو سکیں گی جن کے لئے مسلمانوں کا یہ نظم اور اس نظم سے پیدا شدہ ماحول بہترین معین ثابت ہوگا۔

## تلك عشرة كاملة

یہ دس دفعات ہیں جن پر عمل درآمد کرنے سے امید ہے کہ مسلمانوں کی اصلاح بھی ہوگی جو مقصد دیانت ہے



اور ان میں نظم بھی پیدا ہوگا جو مقصد سیاست ہے اور اس طرح مسلمانوں کی دیانت و سیاست دونوں کا ایک اچھا پرواز پڑ جائیگا جس کی بڑی خوبی یہ ہوگی کہ اس سارے نظم کا رنگ خالص دینی اور اسلامی ہوگا اور اس سے ان ناپاک رنگوں کے اتر جانے کے امکانات پیدا ہو جائیں گے۔ جو آج کی دشمن دیانت اقوام نے مسلمانوں میں پیدا کر دیئے ہیں۔

افسوس ہے کہ آج ہم اپنی غلط فہمی اور غلط روی سے اپنی شوکت و قوت یا غلبہ و تسلط کو اعداد و شمار کے نوشتوں اور اقلیت و اکثریت کی الجھنوں میں تلاش کر رہے ہیں جلسوں کی آرائش اور تجویزوں کی نمائش میں ڈھونڈ رہے ہیں۔ مظاہروں کی گرم بازاری اور نعروں کی شور و شوریٰ میں سمجھ رہے ہیں اور صیبا سمجھا دیا گیا ہے۔ سمجھتے چلے جا رہے ہیں لیکن حقیقت اس کے خلاف ہے۔

مسلمانوں کی شوکت و قوت کا راز اعمال و شعائر دین اتحاد و عمل طبقاتی اعتماد اور توازن۔ امیر و غریب کا اختلاط معاملاتی مساوات اور اپنے مفاسد و نزاعات پر خود قابو پالینے میں مضمر ہے۔ جس کے لئے یہ دفعات بالا پیش کی گئی ہیں۔ اگر مبلغین اسلام آیت دعوت کے بیان فرمودہ قوانین کے ماتحت ہر ہر قصبہ اور گاؤں میں تبلیغی نظم قائم کر دیں جس میں دین و دنیا دونوں منظم ہو جاتی ہیں اور چند مواضع میں بھی اس کا نمونہ قائم ہو جائے تو گمان ہوتا ہے کہ جلد جلد حالات تبدیل ہونے لگیں گے۔ اور ہم خوشگوار نتائج کی توقع قائم ہو سکیں گے۔



## مرزا غالب اور نواب امین الدین احمد خاں بہادر

از محترمہ حمیدہ سلطانیہ (ادیب فاضل)

محترمہ حمیدہ سلطانیہ "غالب اعظم" کے نام سے مرزا غالب کے سوانح و حالات پر ایک ضخیم کتاب لکھ رہی ہیں اور چونکہ موصوفہ تنہیال کی طرف سے مرزا کے خاندان سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے اس کتاب میں بہت سی معلومات ایسی ہونگی جو آجکل کی مطبوعہ کتابوں میں نہیں مل سکتی۔ جہاں تک مرزا غالب کے سوانح حیات کا تعلق ہے امید ہے یہ کتاب سب سے زیادہ جامع اور مستند ہوگی، ذیل کا مضمون اسی کتاب کے ایک باب "مرزا غالب اور نوابانِ بہادر" کا ایک حصہ ہے جو غالباً دہلی سے پڑھا جائیگا۔ (برہان)

نواب امین الدین احمد خاں سلطانیہ میں ریاست فیروز پور جھڑک میں پیدا ہوئے۔ یہ نواب احمد بخش خاں رستم جنگ فخر الدولہ بہادر والی فیروز پور جھڑک کے فرزندِ دوم ہیں۔ نواب احمد بخش خاں نواب عارف خاں کے تیسرے لڑکے تھے۔ سلسلہ نسب تو مینہ خان شاہ وران اور ان کے آبا و اجداد کا یافت بن نوح تک پہنچتا ہے قبیلہ برلاس سے ہے۔

نواب احمد بخش خاں نے کیک تاز میدانِ جرأت و شجاعت تھے جنرل لارڈ لیک پہ سالار افواج انگلشیہ کے ساتھ مل کر نواحِ ہولکر پر لشکر کشی کی تھی اور میدانِ سواری میں جب سپاہِ انگریز گرفتارِ مصیبت تھی اور افسرانِ فوج سب مجروح ہو گئے تھے اس وقت احمد بخش خاں نے کہ ہنوز اٹھارہ سالہ جوان تھے، کمال دلیری سے کام لیکر مجروح افسر کے ہاتھ سے نشانِ فوج انگریزی لیکر مرہٹوں کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا



جنرل لارڈ لیک کا گھوڑا لڑائی میں زخمی ہو گیا لیکن احمد بخش خاں کی بہادری سے فتح انگریزی افوج کو نصیب ہوئی۔ لارڈ لیک نے اس جانفشانی کے صلہ میں نواب موصوف کو فیروز پور جہر کہ مع دیگر مواضعات کے جو سر نواح میوات سے قریب تر تھے عطا کئے۔ شاہی دربار سے بتوسط ریزیڈنٹ بہادر خطاب رستم جنگ فخر اقلہ غایت ہوا۔ نواب موصوف نے حسن انتظام سے ملک میوات جیسے سرکش ملک کو اپنا تابع کیا۔ ریاست کو خوب بنایا۔ سواری کی جنگ جو ۳ ستمبر ۱۸۰۳ء میں ہوئی تھی اس کی فتح کا سر نواب موصوف کے سر پر بندھا۔ مہاراجہ بختا ورسنگھ والی الور نے جن کے اس سے قبل نواب صاحب وکیل تھے اور جن کو مہاراجہ کا خطاب نواب صاحب موصوف نے ہی دلویا تھا۔ پرگنہ لوہارو اس صلے میں عطا کیا۔ غرض کہ نواب صاحب نے بہت شان و شوکت سے ریاست کی۔ ان کے بعد ان کے بڑے فرزند جو بیگم کے بطن سے نہ تھے سر پر آرائے ریاست ہوئے۔ خاندانی لوگوں کو یہ ناگوار ہوا۔ اہل خاندان نواب امین الدین احمد خاں کو کہ خاندانی بیگم کے بطن سے تھے نواب کا جانشین دیکھنا چاہتے تھے۔ آپس کے جوڑ توڑ اور مخالفتوں نے شمع اقبال گل کردی۔ باہمی نفاق نے روز بد دکھایا۔ نواب شمس الدین خاں نے بجائے حسن سلوک کے خاندانیوں اور چھوٹے بھائیوں اور سوتیلی والدہ کو بد خلقی سے اپنا دشمن بنا لیا خوشامدی دوستوں کے کہنے میں آکر جوانی کی ترنگ اور امارت کے نشے میں فرزند صاحب کے قتل کا حکم دے بیٹھے۔ فرزند ان کے دونوں چھوٹے سوتیلے بھائیوں نواب امین الدین احمد خاں اور نواب ضیاء الدین احمد خاں کا حامی اور ان کے مرحوم باپ کا دوست تھا۔ ادھر فرزند صاحب کا کام تمام ہوا ادھر مفسدوں نے جو خاندانی ہی تھے چغلی کھائی۔ نواب صاحب سے قصاص لیا گیا۔

۱۷ قتل غالب میں اسد علی صاحب انوری نے یہ الزام مرزا غالب کے سر تنھوا ہے کہ نواب شمس الدین خاں کی چغلی انھوں نے کھائی تھی لیکن یہ سراسر غلط ہے۔ دیکھ لیجئے ریاست لوہارو کا مستند حوالہ جن صاحب نے چغلی کھائی تھی وہ نواب شمس الدین خاں کے رشتے کے بھائی مرزا فتح اللہ بیگ خاں تھے۔ باہمی عداوت اس کا سبب تھی۔ غالب غریب کے فرشتوں کو بھی اس کی خبر نہ تھی۔ ہاں فرزند صاحب کی موت پر مرزا غالب کا افسوس کرنا قدرتی امر تھا وہ ان کا محب صادق تھا پھر وہ کیسے اپنے عزیز دوست کی ناگہانی موت پر اظہارِ تاسف نہ کرتے۔



یہ خوشرو جوان عین عالم شباب میں محض حسد و نفاق کی بدولت نذر اجل ہوا۔ ریاست جھڑکے فیروز پور ضبط ہو گئی۔ نواب شمس الدین خاں کے اولاد نہ رہی تھی۔ دو بیٹیاں تھیں اسی لئے ان کے بعد خطاب نوابی امین الدین احمد خاں کو ملا۔

۱۸۳۵ء میں نواب امین الدین احمد خاں مندر ریاست لوہارو پر متمکن ہوئے۔ نواب موصوف بڑے دلیر تھے غیرت و جرات ہمت و دلاوری کا ورثہ باپ سے ترکہ میں پایا تھا۔ طبیعت بالکل سادہ تھی سواری کا بڑا شوق تھا۔ ان کے اصطل میں ہر قسم اور ہر نسل کے گھوڑے تھے ان کا محبوب ایک گھوڑا سنجاب نامی کا ٹیٹاوری نسل کا تھا۔ یہ گھوڑا دلی میں نہر سعادت خاں سے اڑ جاتا تھا نواب صاحب کو یہ گھوڑا اسی لئے زیادہ عزیز تھا کہ ان کے مکرم والد نے اپنے نورِ نظر کے شوق کو دیکھ کر یہ ان کے لئے خاص طور پر خریدا تھا ایک مرتبہ اس گھوڑے پر سے گر پئے لیکن شوق میں فرق نہ آیا۔ بڑے غیور و خوددار تھے۔ دلی میں ۱۸۲۲ء میں ایک معزز خاندان میں شادی کا بلاوا تھا، یہ بھی گئے۔ لال قلعے سے بھی شہزادے اور عمائد شریک تھے۔ معمولی بات پر نواب صاحب اور بخشی محمود خاں کی تکرار ہو گئی۔ نواب صاحب مغلوب الغضب انسان تھے بخشی کے پھینٹر رسید کیا۔ انھوں نے تلوار میان سے نکالی اور لوگوں نے بیچ میں پڑ کر رفع فساد کیا۔

نواب امین الدین احمد خاں نے ریاست لوہارو کو بنانے میں تمام عمر سعی کی موجودہ جامع مسجد لوہارو ان کے ہی عہد کی ایک وسیع خوشنمایاں دگار ہے۔ غدر ۱۸۵۷ء میں نواب صاحب مع محلات دہلی میں تھے۔ بڑے بڑے نازک وقت ان پر اور ان کے چھوٹے بھائی نواب ضیا الدین احمد خاں نیر خشاں پر آئے مگر یہ دونوں بڑے مستقل مزاج اور دلیر تھے ہمیشہ بال بال بچے۔ جانتے تھے کہ دولتِ مغلیہ کے اقبال کو نفاق و عیاشی کا گھن کھا چکا ہے۔ تھوڑی شمع جواب تک ٹٹمار ہی ہے عنقریب گل ہو جائے گی۔ خود بادشاہ کے خاص خادم اور چہیتی بیوی دشمنوں سے مل چکے تھے اس لئے بہادر شاہ اگر ان کو چار مرتبہ طلب کرتے تو وہ قلعے میں ایک دفعہ جاتے ہرزا مغل نے جو باغی افواج کے کمانڈر تھے جب ان سے روپیہ طلب کیا تو انھوں نے



یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ ہم تو سپاہی ہیں سوائے سامانِ حرب کے ہمارے پاس کیا رکھتا ہے تلنگوں کے ایک افسر نے مرزا مغل سے کہا نواب صاحب کو میرے حوالے کر دیجئے ابھی روپیہ لئے لیتا ہوں۔ یہ سن کر بہادر نواب فرطِ غضب سے کانپ گئے اور برہم ہو کر بولے تیری کیا حقیقت ہے جو مجھ سے روپیہ حاصل کر سکے۔ بادشاہ آوازِ غضب آلود سن کر برآمد ہوئے اور انھوں نے نواب صاحب سے معذرت کر کے ان کو با احترامِ خست کیا۔ غدر کے پُر آشوب زمانے میں بہت کشاکش اٹھائی۔ دونوں بھائی تین چھینے لال قلعے میں نظر بند رہے۔ مال و اموال جو محلات کے خانوں میں جمع کر دیا تھا فوجی گوروں نے نکال لیا لیکن جانیں بچ گئیں۔ دستنبو میں مرزا غالب نے دہلی کی روانگی نواب موصوف کی فارسی میں درج کی ہے اور جب غدر کے بعد نواب صاحب لوہارو گئے تو مرزا غالب نے یہ رباعی لکھ کر بھیجی: رباعی

اے کردہ بہر زرافشا فی تسلیم      پیدا نہ کلاہ تو شکوہ دیہیم  
 بادا تو فرخندہ زیزدانِ کریم      پروانگیِ جدید اقطاع قدیم  
 نواب صاحب اس قدر جفاکش تھے کہ لوہارو سے دہلی تک جو تقریباً بانوے میل کے فاصلے پر ہے ایک دن میں اونٹ پر سفر کر کے پہنچ جاتے تھے۔ لوہارو میں پہلا بندوبست اراضی نواب صاحب کے عہد میں ہوا۔ ۱۸۵۹ء میں بحیثیت ایک خود مختار حکمران کے نواب گورنر جنرل بہادر کشور ہند کے دربار میں مقام میرٹھ شرکت کی سلسلہ میں نواب گورنر جنرل بہادر نے سندِ تہنیت ارسال کی۔ اس قسم کی اسناد گورنمنٹ بڑے کی جانب سے محض ان والیانِ ریاست کو عطا ہوتی تھیں جن کی ریاستیں ہندوستان میں خاص اہمیت رکھتی تھیں۔

نواب موصوف کی شادی اکیس سال کی عمر میں نواب مینڈھو خاں وزیرِ سلطنت اودھ کی دختر نیک اختر سے بہت دھوم دھام سے ہوئی۔ اس مبارک شادی کا ثمرہ خلف الرشید نواب علاؤ الدین احمد خاں بہادر علائی تھے۔



جس زمانے میں نواب امین الدین احمد خاں فیروز پور جھکے میں رہتے تھے مرزا غالب بھی وہاں موجود تھے۔ بقول مرزا غالب نواب امین الدین احمد خاں بہادر نے ان کی آنکھوں کے سامنے نشوونما پائی تھی اور غالب نواب صاحب کو اپنا عزیز اور اپنے کو ہمیشہ نواب صاحب کا ہی خواہ سمجھتے تھے۔ نواب موصوف خود شاعر نہ تھے مگر شعر و سخن کے قدرواں تھے۔ فارسی میں علمی لیاقت بہت اچھی تھی فارسی بولتے تھے لیکن جو درجہ ان کے بیٹے علاؤ الدین احمد خاں کو علم کا حامل تھا ان کو نہ تھا۔ نواب صاحب مرزا غالب کے کلام کے دلدادہ تھے۔ غالب ان کے ہمد اور جلس تھے۔ غالب کی تصانیف میں نواب صاحب کا تذکرہ ہر جگہ موجود ہے۔ خصوصاً پنج آہنگ کلیات نثر غالب میں نیز اردو کے معلیٰ میں نثر غالب آہنگ چہارم میں غالب نے کہا ہے۔

بدریائے محبت بے بہا دُر امین الدین احمد خاں بہادر

میں نے صرف ایک شعر لکھا ہے۔ یہ پوری شنوی ہے۔ مرزا غالب کو نواب صاحب سے جو حسن ظن تھا اس کا ثبوت غالب کے مکتوبات نظم و نثر سے ملتا ہے۔ آپس کے تعلقات کی وجوہات یہ تھیں کہ مرزا غالب سے نواب صاحب کی چچا زاد بہن نواب الہی بخش خاں معروف کی صاحبزادی امراؤ بیگم منسوب تھیں۔ مرزا غالب خاندان لوہارو کے داماد تھے۔ مرزا غالب سے قبل ان کے چچا نصر اللہ بیگ خاں سے نواب احمد بخش خاں کی ہمیشہ منسوب ہو چکی تھیں۔ مرزا غالب اس رشتے کو ذریعہ فخر سمجھتے تھے۔ یہ فقرہ میرا نہیں ہے بلکہ خود غالب نے اس کا اظہار اپنے ایک خط مورخہ ۲ جولائی ۱۸۶۳ء میں بنام مرزا علاؤ الدین احمد خاں بہادر کیا ہے۔ جس طرح خاندان لوہارو کے اجداد و بزرگ ترکستان سے آئے تھے اسی طرح اسی زمانے میں مرزا غالب کے اجداد بھی ہندوستان میں وارد ہوئے تھے۔

غالب کے ایام طفلی فیروز پور جھکے میں نواب احمد بخش خاں کے سایہ عاطفت میں گزرے تھے بلکہ ایک مرتبہ نواب صاحب کے ہمراہ مرزا غالب بھرتپور کی مہم میں بھی جولائی ۱۸۶۴ء میں ہوئی تھی شریک تھے



اور اس وقت مرزا غالب سن بلوغ کو پہنچ چکے تھے زبان کی شستگی جو مرزا غالب کو نصیب ہوئی وہ اس خاندان میں نشست و برخاست کے باعث تھی ان کے خسر نواب الہی بخش خاں معروف اردو کے بڑے اچھے شاعر تھے اور خاندان لوہارو میں یہ پہلے شاعر تھے۔ نواب امین الدین احمد خاں کے حسن سلوک کے مرزا غالب ہمیشہ مداح رہے نواب علائی کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

بھائی نے برادر پروری کی۔ تم جیتے رہو وہ سلامت رہیں

ہم اس حویلی میں تاقیامت رہیں

ایک خط میں نواب موصوف کو لکھتے ہیں:- بھائی صاحب ساٹھ برس سے ہماری تمہاری قربتیں ہم پہنچیں۔ پچاس برس سے میں تم کو چاہتا ہوں چالیس برس سے محبت کا ظہور طرفین سے ہوا میں تمہیں چاہتا تم مجھے چاہتے رہے وہ امر عام، یہ امر خاص کیا مقتضی اس کا نہیں کہ مجھ میں اور تم میں حقیقی بھائیوں کا سا اخلاص پیدا ہو جائے وہ قربت یہ مودت کیا پیوند خون سے کم ہے؟

مرزا غالب جب تک نواب موصوف دلی رہتے تھے بہت خوش رہتے تھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں ”گو نہ ملتے تھے پر ایک شہر میں تو رہتے تھے۔“

غالب کی فارسی شنوی چراغِ دیر جو کلکتے کے سفر میں بنارس کی تعریف میں ہے اس میں نواب موصوف کو اس طرح یاد کیا ہے۔

چو پیوندِ قبائے جاں طرازم امین الدین احمد خاں طرازم

نواب علاؤ الدین احمد خاں کو ایک خط میں جو جولائی ۱۸۶۱ء کا ہے لکھتے ہیں ”تمہارے والد کے

ایشارا اور عطا کے جہاں مجھ پر اور احسان ہیں ایک یہ مروت کا احسان مرے پایاں عمر اور سہی۔“

نواب علاؤ الدین احمد خاں کے اصرار پر غالب نے ۱۸۶۲ء میں نواب امین الدین احمد خاں کی خوشنودی

کے لئے یہ غزل کہی تھی اور ان کو بھیجی تھی جس کا مطلع و مقطع یہ ہے۔



میں ہوں مشتاقِ جفا مجھ پہ جفا اور سہی      تم ہو بیداد سے خوش اس سے سوا اور سہی  
 مجھ سے غالب یہ علانی نے غزل لکھوائی      ایک بیداد گر رنج فزا اور سہی  
 اسی غزل کے ساتھ مرزا غالب نے یہ بھی لکھا تھا کہ مطرب کو سکھائی جلے اور جھوٹی کے اونچے  
 سروں میں راہ رکھوائی جلے اگر چیتا رہا تو جاڑوں میں آکر میں بھی سنونگا۔ دہلی میں نواب امین الدین احمد خاں  
 کے برادر نسبتی نواب صف شکن خاں بہادر لکھنؤ سے آکر مہمان ہوئے تو مرزا صاحب ان سے ملنے آئے  
 اور یہ قطعہ سنایا۔ قطعہ

فزودہ آبروئے شہرِ دہلی      ز تو قیغ دروِ صف شکن خاں  
 بہ نو زینش خود کردہ روشن      سوادے کز نظر ہا بود پنہاں  
 زربط چو بن ننگش نیامد      کہ من درویشم و او بود سلطان  
 خدایا این ہمایوں مرتبت را      سلامت دار و خرم دار و شاداں  
 دلی میں غدر سے پہلے اور بعد نواب صاحب کی خاص صحبت ہوتی تھی دہلی کے شرفا و خیر اندیش  
 سرکاری آتے جلتے رہتے تھے ان میں سے اکثر صاحبان کے نام لکھے جاتے ہیں حکیم محمود خاں۔ حکیم  
 احسن اللہ خاں۔ حافظ داؤد صاحب۔ مرزا اسد اللہ خاں غالب۔ ذوالفقار الدین حیدر المعروف  
 حسین مرزا۔ نواب مرزا الہی بخش بہادر۔ مرزا محمد ہدایت افزا بہادر۔ سید امداد حیدر۔ نواب نبی بخش خاں۔  
 تراب علی۔ حسین علی خاں۔ بدر الدین علی خاں مرصع رقم و حیدر العصر۔ نواب سید حامد علی خاں مفتی  
 صدر الدین خاں آزرودہ۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ۔ غلام حسن خاں۔ خواجہ مظفر جنگ۔ ہیش داس  
 مان سنگھ۔ مصر کنڈالال۔ جواہر سنگھ۔ چمن لعل۔ منشی موہن لعل عرف آغا حسن جان۔  
 یہ سب شرفا و شریک بزم رہتے تھے حکیم صاحب کی حکیمانہ گفتگو مفتی صاحب کی عالمانہ تقریر

۱۔ یہ قطعہ غیر مطبوعہ۔ نواب علاؤ الدین احمد خاں بہادر کی بیاض میں درج ہے جو لوہارو کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔



مرزا غالب کی شاعرانہ نکتہ بنیاں آشفۃ کی نازک بیاباں جانِ محفل تھیں۔ کلیاتِ نظمِ فارسی پر مرزا غالب نے نواب علاؤ الدین احمد خاں کو لکھا ہے "صاحب آگ برستی ہے کیونکر آگ میں گر پڑوں مہینہ ڈیڑھ مہینہ اور چپکے رہو، دے وہم بہت دور میں آبان و آذرین بشرطِ حیات قصد کروں گا۔ یہ چند ورق یوسف مرزا نے از روئے دہلی اردو اخبار کا تب سے لکھوار کھے تھے اور میرے پاس پڑے تھے ثاقب کو دیئے تاکہ وہ کسی آدمی کے ہاتھ تم کو بھیج دے اور تم میری طرف سے میرے بھائی اور اپنے والد ماجد کو یہ سطرین جواب میں میں تمہارے اس خط کے جو آج اسی وقت کی ڈاک سے بس نے پایا ہے۔ نیروزِ دوشنبہ ۲۴ ربیع الاول

۱۲۷۸ مطابق ۳۰ ستمبر ۱۸۶۱ء

اس قلمی نسخہ کلیاتِ فارسی کو محفوظ رکھنے کا شرف کتب خانہ ریاست لوہارو کو حاصل ہے یہ خط بھی غیر مطبوعہ ہے۔ اردوئے معلیٰ یا عودِ ہندی میں نہیں ہے۔ اسی خط کے آخر میں یہ بھی درج ہے۔  
میاں ثاقب صاحب کہاں پارسل بنانا پھروں کہاں ڈاک میں ڈلواتا پھروں۔ تم اس کتاب کو لوہارو بھیج دو اور جلد بھیج دو۔ غالب ؑ ثاقب نے یہ کتاب کچھ سنگھ شتر سوار کے ہاتھ یکم اکتوبر ۱۸۶۱ء کو بھیجی تھی۔ ایک اور خط مرزا غالب کا نواب علاؤ الدین احمد خاں کی بیاض میں موجود ہے۔ یہ خط بھی نواب امین الدین احمد خاں کو بھیجا گیا تھا لکھتے ہیں: "برادر پرور اسے"

از من غزلے گیر و بفرمے کہ مطرب در نذر دہ از روئے نوازش دوسہ دم را

اس میں غزل بجواب غزلِ خریں (شیخ علی خریں)

ہلمہ من جانِ جہانم تنہ ناہا یا ہو

۱۷ ثاقب نواب ضیاء الدین احمد خاں نیرافشاں کے فرزند اکبر نواب شہاب الدین خاں المتخلص بہ ثاقب حضرت غالب کے محبوب شاگرد اور خوش کلام شاعر تھے۔ افسوس عینِ عالم شباب میں عمرِ تیس سال ۱۸۶۱ء میں غالب کی وفات نے تین مہینے بعد انتقال کیا۔ ۱۷ تنہ ناہا یا ہو ایک قسم کا نغمہ ہے۔ مرزا غالب نے شیخ علی خریں کے متن میں یہ غزل اسی نغمہ میں لکھی ہے۔ (برہان)



ہلہ من عاشق ذاتم تنہ نا یا ہو      ناظر حسن صفاتم تنہ تا یا ہو  
 غالبم تشنہ تلخاب نہ ہچو حافظ      مائل شارح نبا تم تنہ نا یا ہو  
 ”سبد چیس“ میں مرزا کے کلام میں یہ غزل طبع ہو چکی ہے لیکن اوپر کے خط کا تذکرہ یا حوالہ کسی جگہ  
 نہیں ہے۔ اسی طرح غالب کے ایک اور خط کی نقل درج کی جاتی ہے جو ۱۸۶۷ء میں لکھا گیا تھا۔ اے  
 مری جان کس وقت میں مجھ سے غزل مانگی کہ مرے واسطے نکیرین کے جواب دینے کا زمانہ قریب آگیا۔ میرا  
 حال اب جن کو دریافت کرنا ہو وہ اہل محلہ سے دریافت کریں۔ تمہاری خاطر عزیز ہے، فکر کی، بارے نفسِ ناطقہ  
 نے میری پہلی طرح مددی نو شعر پیچھے ہیں لیکن نہ شاعرانہ نہ عارفانہ۔

مکن نہیں کہ بھول کے بھی آزمیذہ ہوں      میں دستِ غم میں آہوئے صیاد دیدہ ہوں  
 پانی سے سگ ڈرے جس طرح اسد      ڈرتا ہوں آئینے سے کہ مردم گزیدہ ہوں  
 غلام رسول مہر نے اپنی تصنیف ”غالب“ میں یہ غزل درج کی ہے مگر خط کا تذکرہ یا حوالہ انھوں  
 نے بھی نہیں دیا۔ غالب کی یہ غزل بھوپال والے نئے نئے نسخے میں نہیں ہے۔ غالب نے نواب موصوف کو۔  
 گوہر نتواں گفت اختر نتواں گفت۔ والی غزل بھی ارسال کی تھی نواب صاحب نے یہ غزل منگوائی تھی۔  
 کلام غالب میں یہ طبع ہو چکی ہے۔ نواب صاحب کی تفریح طبع کے لئے غالب اپنا دل کش کلام بھیج کر ان کو  
 معظوظ کرتے رہتے تھے۔

نواب صاحب کی دوسری بیگم کے انتقال پر ۱۵ نومبر ۱۸۶۶ء کو غالب نے ایک خط بھیجا تھا جس  
 میں اظہارِ غم اور تلقینِ صبر و عدلے مغفرت درج کرنے کے بعد تحریر تھا ”جو غم تم کو ہوا ہے ممکن نہیں کہ دوسرے  
 کو ہوا ہو، یہ سانچہ عظیم ایسا ہے جس نے غم رحلتِ نواب مغفور کو تازہ کیا وہ میری مرہیہ اور محسنہ تھیں دل سے  
 دعا نکلتی ہے۔“

عودِ نہدی میں مرزا غالب کے ایک خطے جو خواجہ غلام غوث بخیر کے نام ہے یہ پتہ چلتا ہے کہ



نواب امین الدین احمد خاں کے اصرار پر خسرو کی غزل پر ایک غزل لکھی تھی اور نواب علاؤ الدین احمد خاں کے ذریعے سے بھیجی تھی وہ غزل یہ تھی۔

ہم انا امیر خواں ورختے را بگفتار آورد ہم انا الحق گوے مردے را سردار آورد  
(مقطع) نیست چوں در منطقش جز ذکر شاہد حرف و صوت شاہدے باید کہ غالب بگفتار آورد  
دیوان امیر خسرو میں یہ غزل یوں ہے۔

ہر شہم جان پر ز آہ و نالہ زار آورد تاکد این باد بوئے زار جفا کار آورد

نواب صاحب موصوف خوش عقیدہ انسان تھے۔ نیک نیتی، خدا ترسی اپنے کرم والد سے ترکے میں پائی تھی، علم و ادب کے دلدادہ تھے جری و شجاع تھے۔ سخت سے سخت محنت برداشت کر سکتے تھے۔ ایک دفعہ لوہارو کا جیل خانہ ٹوٹا ایک قیدی نواب صاحب کے بالا خانہ پر چڑھا آپ بڑے آئینے کے سامنے مگر رہا رہے تھے، قیدی فصیل سے فرش پر اتر آیا۔ نواب موصوف آئینے میں اس کا آنا دیکھتے رہے۔ جب وہ حملہ کرنے کے لئے قریب آگیا تو جوڑی مگر رکھ کر اور پلٹ کر ایک طمانچہ اس کی کپٹی پر ایسا مارا کہ قیدی چاروں شانے چت گرا۔ یہ آواز سن کر ملازمین آگئے۔ منصف مزاجی ان کی مشہور تھی۔ باوجود دولت و حشمت کے نمائش کا خیال نہ تھا۔ لباس و ہر چیز میں سادگی پسند کرتے تھے۔ اپنے مفلس عزیزوں کی بہت خاطر کرتے تھے۔ ہر بات میں خدا پر بھروسہ رکھتے تھے غذا بہت عمدہ کھاتے تھے مگر بہت قلیل۔ حلیہ یہ تھا رنگ گندمی آنکھیں سیاہ اور فراست کے نور سے روشن، خط و خال موزوں، تیور بخیدہ اور بارعب، بدن چھپر پرا، سینہ ابھرا ہوا سرو قلم لباس مغلی چار گوشہ ٹوپی سیاہ مخمل کی کچ کر کے سر پر رکھتے تھے۔ قبا مخملی عہد شاہان مغلیہ کے نمونے کی زینت کرتے تھے اسی پر نیہ آستین مخمل کا شانی کی ہوتی تھی۔

**وفات** | نواب موصوف نے ۳۰ دسمبر ۱۸۶۹ء کو دہلی میں مطابق ۲۶ رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ میں جمعۃ الوداع

۱۸ دیوان غالب مطبوعہ میو ریس ۱۸۸۸ء دہلی میں یہ غزل درج نہیں ہے۔



کو انتقال کیا۔ مدفن ان کا کوٹھی مرزا بابر والی کے صندل خانے میں قطب صاحب میں ہر تعویذ قبر پر کل من علیہا فان اور کلمہ گرد آیت الکرسی تحریر ہے۔ مرزا قربان علی بیگ سالک نے یہ تاریخ وفات کہی تھی۔

امین الدین احمد خاں بہادر      زدنیا رفت و شد فردوس مسکن

سروش از بہر تاریخ وفاتش      نوشتہ نام والاش بہ مدفن<sup>۱۴۲</sup>

اس مادہ تاریخ میں یہ صفت رکھی ہے کہ نام اور مدفن ملانے سے نہ رحلت نکل آتا ہے۔ ایک قطعہ

تاریخ وفات نواب ضیا الدین احمد خاں نیرافشاں نے بھی کہا تھا جس کا ایک شعر مزار پر کندہ ہے۔

قطعہ تاریخ وفات نواب امین الدین احمد خاں بہادر

امیر عصر والا شاں امین الدین احمد خاں      چہ نیکوتر زمان سپردہ جاں از نیکی اعمال

بنصف لیل قدر از ماہ روزہ بست و ختم شب      صباحش آفریں جمہ از آتماہ مبارک فال

خوشا شب جزار و روزہ ماہ و نہ ساعت      کہ باشد بر ہشتی بودنش جملہ نشانہا دال

چہ خواندی ماہ و روز و وقت رحلت بشنوا ز نیر      کہ سجن الذی اسری بعبدہ لیلآ آدیال

نواب علانی نے یہ تاریخ کہی تھی ”مدفن نواب امین الدین احمد خاں بہادر“

اور یہ سر مدفن پر کندہ ہے ”مرزا غالب نے نواب امین الدین احمد خاں کو (کلیات نثر غالب)

ان خطابوں سے مخاطب کیا ہے۔

(۱) برادر صاحب مشفق فخر الدولہ نواب امین الدین احمد خاں بہادر

(۲) برادر والا قدر ستودہ سیر نواب

(۳) صاحب مشفق نواب

(۴) صاحب والا مناقب فخر الدولہ بہادر

نیر غالب ایان جگر فیروز پور کو مرزا بان میوات مسند نشیں میوات اور فرمانرہ میوات لکھا کرتے تھے۔



## تَلَخِیصِ تَرْجَمَہ ٹُرکی سلسلہ ۱۹۴۰ء سے

(۲)

اس دوران میں ٹُرکی کے تجارتی تعلقات جرمنی کے ساتھ برابر بڑھتے رہے۔ جنوری ۱۹۴۱ء میں جو اشیاء ٹُرکی سے جرمنی میں برآمد کی گئیں ان کی قیمت برطانیہ عظمیٰ میں برآمد کی ہوئی اشیاء سے ۸۱۶۰۰۰ پونڈ زیادہ تھی۔ اس کے برعکس جنوری ۱۹۴۱ء میں ٹُرکی سے جن چیزوں کی برطانیہ عظمیٰ میں برآمد ہوئی تھی، ان کی قیمت جرمنی بھیجی ہوئی اشیاء سے ۱۹۳۹۰۰۰ پونڈ زیادہ تھی۔ فروری ۱۹۴۱ء میں ۲۲ ریلوے انجن اور ۱ ریل گاڑیاں جرمنی نے ٹُرکی کو روانہ کیں، جس کے تبادلہ میں اس نے کھالیں بھیجیں۔ ۲۳ اپریل ۱۹۴۱ء میں ایک ضمنی تجارتی معاہدہ ہوا، جس میں ٹُرکی نے مشینری کے تبادلہ میں جرمنی کو تبا کووینے کا وعدہ کیا۔ ۱۸ جون ۱۹۴۱ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک دوستانہ معاہدہ ہوا۔ یہ وہ وقت تھا جب جرمن اور بلغاری فوجیں ٹُرکی کی سرحد تھریکیا پر جمع تھیں اور جرمنی کا کرپٹ اور لیبا پر قبضہ ہو چکا تھا۔ اس سیاسی ماحول کی وجہ سے برطانیہ عظمیٰ کو اس معاہدہ سے کچھ زیادہ حیرت نہیں ہوئی۔ اس کے ذریعہ سے دونوں حکومتوں نے ایک دوسرے کی قلمرو پر حملہ نہ کرنے کا عہد کیا۔ یہ معاہدہ دونوں ملکوں کے گہرے معاشی تعلقات کا آئینہ دار تھا۔ موسیو سراج اوغلو وزیر خارجہ ٹُرکی نے اس معاہدہ کے بعد پریس کے نمائندوں کے سامنے بیان دیتے ہوئے ہدایت کی ”آئندہ سے اخبارات اور ریڈیو کو دوستانہ اور باہمی اعتماد کی اسپرٹ کا لحاظ رکھنا چاہئے جو جرمنی اور ٹُرکی کے تعلقات کی ہمیشہ سے خصوصیت ہے“ اس کا اثر یہ ہوا کہ انقرہ ریڈیو نے

۱۹ دیکھنے ٹائمز ۱۹ جون ۱۹۴۱ء



برطانوی جنگی بیانات نشر کرنا روک دئے اور جرمنی کے بارہ میں اخبارات کے تبصرے نمایاں حد تک بدل گئے۔

اس معاہدہ کے چار روز بعد جرمنی نے روس پر حملہ کر دیا۔ اس وقت ترکی کو روس کی طرف سے پھر اندیشہ پیدا ہو گیا۔ ۲۲ جون ۱۹۱۴ء میں ہٹلر نے ایک تقریر کی جس میں بیان کیا: ”مجھ سے موسیو مولوٹوف نے برلن میں نومبر ۱۹۱۳ء کی ملاقات کے دوران میں کہا تھا: ممکن ہے روس درودانیال پر قبضہ کر لے اس صورت میں آپ کے تاثرات کیا ہوں گے؟ ترکوں کو برا نیچتہ کرنے کے لئے مزید کہا: ”برطانیہ عظمیٰ بھی اس میں روس کا ہمنوا تھا۔ ۳۰ جولائی ۱۹۱۴ء میں جب روس اور پولینڈ کے درمیان مفاہمت ہو گئی تو ترکوں نے خیال کیا کہ اب غالباً روس نے اپنا دائرہ عمل وسیع کرنے کی پالیسی کم از کم اس وقت ملتوی کر دی ہے۔

۱۰ اگست ۱۹۱۴ء میں ایک مشترکہ اعلان کے ذریعہ روس اور برطانیہ نے وعدہ کیا ”ہم میں سے کسی کا قصد درودانیال پر حملہ کرنے کا نہیں ہے اور اگر کسی یورپین طاقت نے اس پر حملہ کیا تو ہم دونوں ہر امکانی انداز کریں گے۔ موسم خزاں ۱۹۱۴ء میں جب روسیوں نے جرمنوں کا شجاعانہ مقابلہ کیا تو ترکی اخبارات نے ان کی بے حد تعریف کی۔ ان باتوں کا تعلقات پر اچھا اثر پڑا۔ اسی زمانہ میں روس نے ترکی کو تیل بھیجا حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب روس پر جرمنوں کے شدید حملوں کی وجہ سے بہت برا وقت پڑا تھا۔

اس اشار میں بہت سے واقعات ان ملکوں میں رونما ہوئے جو ترکی کی سرحد سے ملے ہوئے ہیں۔ مئی ۱۹۱۴ء میں عراق کے اندر بغاوت ہوئی۔ برطانیہ عظمیٰ نے جب اسے دبا دیا تو ترکی اخبارات نے اطمینان کا اظہار کیا۔ اسی زمانہ میں وشی حکومت نے ترکی قلمرو سے جنگی سامان کے نقل و حمل کی اجازت مانگی مگر ترکی حکومت نے انکار کر دیا۔ شام کی جنگ سے خاص طور پر دلچسپی لی گئی۔ ۱۲ جولائی ۱۹۱۴ء میں جب اس جنگ کے التوا کا معاہدہ ہوا تو ترکی اخبارات نے اسے بہت سراہا۔

۱۵ مئی ۱۹۱۴ء ۲۲ جون ۱۹۱۴ء ۱۰ اگست ۱۹۱۴ء



۲۵ اگست ۱۹۱۴ء میں روس اور برطانیہ نے متحدہ طور سے ایران پر حملہ کیا۔ اس وقت ترکوں میں مختلف قسم کے احساسات پیدا ہوئے۔ ترکی اخبارات نے اس پر سخت نکتہ چینی کی اور انقرہ ریڈیو نے اس ”حق و انصاف کے بلند بانگ دعوؤں کے خلاف“ بتایا۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ ایران و ترکی میں خصوصی دوستانہ مراسم تھے۔ یا شاید ترکی کو روس کی طرف سے کچھ اندیشہ پیدا ہو گیا تھا۔

برطانیہ عظمیٰ جب اس قابل ہوا کہ ترکی کو کچھ زیادہ جنگی سامان بھیج سکے تو نقل و حمل کی دشواریاں حائل تھیں۔ اس وقت کپاس اور ٹیلین جزائر پر جرمنی کا تسلط تھا اور صرف اسکندرونہ اور مرسینہ کی بندرگاہیں باقی تھیں جو بد قسمتی سے ریلوں کی آمدورفت کے لئے مناسب ریلوے لائن نہ رکھتی تھیں۔ ان مجبوروں کی وجہ سے اگست ۱۹۱۴ء میں اسکندرونہ کی بندرگاہ پر سامان کی اتنی زیادتی ہو گئی کہ کسی جگہ سامان بھونچا۔ دشواری تھا۔ جنوری ۱۹۱۵ء میں یونائٹڈ کنگڈم کمرشل کارپوریشن نے ترکی سے ایک معاہدہ کو اسکندرونہ کی بندرگاہ پر ایک پل تعمیر کرنے اور مرسینہ کی پل کی مرمت کے بارے میں کیا۔ جنوری۔ اگست ۱۹۱۴ء کے دوران میں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی کو بحری راستہ سے ۴۴۰۰۰ ٹن اشیاء روانہ کیں جس میں سے ۳۶۰۰۰ ٹن صحیح سلامت پہنچ گئیں۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۱۴ء میں ایک معاہدہ برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کے درمیان ہوا۔ اس میں چار ملین پونڈ کی خورد و نوش کی چیزیں ترکی نے برطانیہ عظمیٰ میں برآمد کرنے کا وعدہ کیا۔

جولائی ۱۹۱۴ء میں زراعتی اور مشینری سامان امریکہ سے ترکی بھیجا گیا اور دخانی جہازوں کی سروس باقاعدہ ترکی اور امریکہ کے درمیان جاری کی گئی۔ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۴ء میں پرنسپلٹ ریزولٹ نے اعلان کیا کہ پٹہ پر قرض دینے کا دائرہ عمل ترکی تک وسیع کیا جاتا ہے۔

مئی ۱۹۱۴ء سے اٹلی اور ترکی میں بحری تعلقات دوبارہ قائم ہو گئے۔ ستمبر ۱۹۱۴ء میں دونوں میں ایک معاہدہ ہوا، جس میں ترکی نے ۶ ملین پونڈ کی قیمت کا روغن زیتون، انڈے، انگورہ کی بکریوں کی نرم اون اور چمڑا دینا منظور کیا۔ اٹلی نے اس کے تبادلہ میں کیلیں، بحری پیام رسانی کے تار، گندھک، ہیٹ



اور بغیر ٹائر کی موٹریں دینے کا وعدہ کیا۔ اگست ۱۹۱۴ء میں ایک آٹلی کا ٹینک بردار جہاز (The Torvisio) نے بحر اسود میں داخل ہونے کی کوشش کی۔ یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ یہ جہاز جنگی جہازوں کی فہرست میں داخل تھا اور معاہدہ مانترو کی رو سے در دانیال سے کوئی جنگی جہاز نہیں گذر سکتا ہے۔ یہ جہاز چناک کے مقام پر روک دیا گیا۔ آخر میں ترکوں نے در دانیال سے اُسے گزرنے کی اجازت دے دی، لیکن اس کے تحفظ کے بارے میں کسی قسم کی ذمہ داری لینے سے صاف انکار کر دیا اس لئے یہ جہاز واپس چلا گیا۔

۸ جون ۱۹۱۴ء کا ٹرکی اور جرمنی کا معاہدہ دونوں حکومتوں کے گہرے دوستانہ تعلقات کا آئینہ دار تھا۔ معاشی تعلقات کو بھی وسعت دینے کے لئے اکتوبر ۱۹۱۴ء تک گفت و شنید ہوتی رہی اور تجارتی معاہدہ میں جو ۹ اگست ۱۹۱۴ء کو ختم ہو رہا تھا، اکتوبر ۱۹۱۴ء تک توسیع کر دی گئی۔ اس زمانہ میں جرمنی کے لئے نقل و حمل کا سوال بہت دشوار تھا۔ ”میرٹز“ دریا کے پل، جہاں سے استنبول صوفیا ریلوے لائن یونان کی قلمرو کو پار کرتی ہے۔ یونانیوں نے اپریل ۱۹۱۴ء کے دوران میں برباد کر دیئے تھے ابھی تک ان کی مرمت نہ ہو سکی تھی۔ اگست ۱۹۱۴ء میں جرمنوں نے ایک لاری سروس صوفیا اور استنبول کے درمیان جاری کی اور بحری راستہ سے ایک ہزار ٹن سے زیادہ ایک ہفتہ میں سامان بھیجا ممنوع قرار دیا۔ جولائی ۱۹۱۴ء میں کلوڈیس انقرہ پہنچا اور اگست ۱۹۱۴ء تک ترکی حکومت سے ریلوے لائن، پل، اور سڑکیں جرمن ماہرین سے تعمیر کرانے کے بارے میں گفت و شنید کرتا رہا جو ناکام ثابت ہوئی۔ ممکن ہے اس ناکامی میں جرمنوں کی ان تحریروں کا بھی دخل ہو جو اسی مہینہ (اگست ۱۹۱۴ء) میں روسی حکومت نے پکڑی تھیں اور انھیں ترکوں کو دیدیا تھا، ان سے جرمنوں کی اس اسکیم کا انکشاف ہوتا تھا جو ٹرکی پر حملہ کرنے کے لئے بنائی گئی تھی۔ ستمبر ۱۹۱۴ء میں کلوڈیس دوبارہ انقرہ گیا اور اس کی جدوجہد سے ایک معاہدہ ۹ اکتوبر ۱۹۱۴ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ہو گیا جس کی میعاد ۳۱ مارچ ۱۹۱۵ء تھی۔ اس میں ۱۰ ملین پونڈ کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا۔ ٹرکی نے جرمن کو فولاد اور جنگی سامان کے تبادلہ میں خام اشیاء



غلہ، روئی، تباکو، روغن زیتون اور معدنیات دینے کا وعدہ کیا۔ تبادلہ میں کروم لینے کی کوششیں مدت سے جاری تھیں۔ اس زمانہ میں ترکی نے ۹۰۰۰ ٹن کروم ۱۹۴۳ء میں اور اسی قدر ۱۹۴۴ء میں دینے کی حامی بھر لی لیکن شرط یہ تھی کہ جرمنی کو ۱۸ ملین پونڈ کا جنگی سامان ۱۹۴۲ء کے ختم ہونے سے قبل دینا پڑے گا اور دو سال میں جو کروم دیا جائے گا اس کی قیمت کے مساوی جنگی سامان جرمنی دیگا۔

عصمت پاشا انونو نے یکم نومبر ۱۹۴۱ء میں پارلیمنٹ کے اندر ایک تقریر کے دوران میں کہا ”بلقان کی آزادی ترکی کی خارجہ پالیسی میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے“ جنوری ۱۹۴۲ء میں یوگوسلاویہ اور یونان کے درمیان لندن میں ایک معاہدہ ہوا، اس کا ترکی اخبارات ٹان اور پی صبح نے پر جوش خیر مقدم کیا اور اسے اتحادِ بلقان کے لئے پہلا قدم قرار دیا۔

دسمبر ۱۹۴۱ء میں روس کے محاذ پر جرمن کی ناکامی کے اثرات بہت جلد نمودار ہوئے۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں ایک جرمن رسالہ (Signal) کا داخلہ ترکی حدود میں ممنوع قرار دیا گیا۔ اسی زمانہ میں ۱۳ محوری ایجنٹ گرفتار کئے گئے۔ ان میں تین شامی تھے، جو استنبول کی جرمن نیوز ایجنسی میں مدت سے کام کر رہے تھے، ۱۸ رجون ۱۹۴۱ء تک یورپ اور ترکی کے درمیان ریلوں کی آمد و رفت جاری رہی تھی اس لئے اس عرصہ تک جرمنوں کی تجارتی سرگرمیاں کسی قدر محدود رہیں، ۲ رجون ۱۹۴۲ء میں ترکی اور جرمنی میں ایک معاہدہ ہوا، جس میں ۵۵ ملین پونڈ قیمت کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا۔ قیمت جنگ سے پہلے کی طے ہوئی۔ فی صدی کچھ منافع ضرور تھا، ۴۵ ملین پونڈ کی اشیاء کا تبادلہ دونوں ملکوں کے تاجروں نے اپنے طور پر کیا۔ اس میں قیمت کی کوئی تعیین نہ تھی، جولائی ۱۹۴۲ء میں ایک اطلاع تھی کہ جرمنی نے ۱۹ ملین پونڈ کے ریلوے انجن ترکی کو دینے کا وعدہ کیا ہے۔

فروری ۱۹۴۲ء میں ترکی اور اٹلی نے ۲ ملین پونڈ قیمت کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا۔ ترکی نے اٹلی کو آہنی ظروف، کیلوں، تار، پائپ، موٹروں، گندھک، سگریٹ، پیپر، ہیٹ، کیمیاوی اشیاء،



دواسازی کے آلات، رنگوں اور خوشبوؤں کے تبادلہ میں روغن زیتون، افیون، انڈے اور کھالیں دینے کا وعدہ کیا۔

۱۹۴۲ء میں برطانی اور ترکی تجارت باوجود نقل و حمل کی دقتوں کے برابر بڑھتی رہی۔ جنوری جون ۱۹۴۲ء کے عرصہ میں ۱۵ ملین پونڈ کی چیزیں، جس میں جنگی سامان داخل نہیں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی میں درآمد کیں، اس کے مقابلہ میں ۱۹۴۲ء میں ۸ ماہ کی مدت میں صرف ۳۶۰۰,۰۰۰ پونڈ کا سامان پہنچا تھا۔ ۱۹ فروری ۱۹۴۲ء میں لندن کے اندر ترکوں کی "حزب قوم" (People's Party) کی طرف سے ہیئت اجتماعی کا ایک مرکز (Hal Kari) قائم کیا گیا (ترکی میں اس طرح کے ۲۰۰ مرکز ہیں) یہ سب سے پہلا مرکز تھا جو ترکی کے باہر قائم ہوا۔ اسی مہینے میں ڈاکٹر آدین کی جگہ رؤف حسین اور بے، سابق ترکی وزیر اعظم کو سفیر بنا کر لندن بھیجا گیا۔ یکم ستمبر ۱۹۴۲ء میں متاز ترک اخبار نویسوں کا ایک وفد لندن پہنچا اور برطانوی وزیر رسل و رسائل کا مہمان ہوا۔ ان تمام باتوں سے ترکی اور برطانیہ عظمیٰ کے باہمی خوش گوار تعلقات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

جون ۱۹۴۲ء میں شمالی افریقہ میں جرمنی کی کامیابیوں کی وجہ سے ترکی میں ایک شدید بے چینی تھی، برطانیہ عظمیٰ کی طرف سے ترکوں کی رائے عامہ اس وجہ سے بہت متاثر تھی کہ وہ برابر سامان بھیج رہا تھا۔ موسیو سراج اوغلو نے جو ڈاکٹر سیرام کی وفات کے بعد وزیر اعظم ہو گئے تھے، ۵ اگست کی تقریر کے دوران میں کہا کہ "ترکی کے سیاسی نظام میں برطانیہ عظمیٰ کی بنیادی حیثیت ہے" آپ نے برطانیہ عظمیٰ کا ۱۹۴۱ء میں بھیجے ہوئے ۱۰۰,۰۰۰ اثن غلہ کا شکریہ ادا کیا۔ امریکہ کا بھی شکریہ ادا کیا گیا۔ جس نے ۱۵۰,۰۰۰ اثن غلہ بھیجے کا وعدہ کیا تھا۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں سٹر لارنس اسٹین ہارڈ جو اس سے قبل روس کے سفیر رہ چکے تھے، امریکہ کی طرف سے ترکی سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ انھیں خوشگوار مراسم کا نتیجہ ہے کہ اس وقت امریکہ سے جنگی سامان

۱۵ غائبانہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ سفیروں کی شخصیتوں سے باہمی تعلقات کے نشیب و فراز کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ ع



بہت بڑی مقدار میں پٹہ پر پہنچ رہا ہے۔

سراسٹیفورڈ کرسپس کی فروری ۱۹۴۲ء کی ایک تقریر سے روس کی طرف سے ترکی کو پھر روایاتی اندیشہ پیدا ہو گیا۔ اس میں سر کرسپس نے روس کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اسے شورشوں کا خاتمہ کرنے کے لئے جنگ کے بعد برلن پر قبضہ کرنا چاہئے۔ روس و ترکی کے باہمی تعلقات پر بمب کے مقدمہ کا بھی برا اثر پڑا۔ انقرہ میں ۲۴ فروری ۱۹۴۲ء میں فان پاپن سفیر جرمنی متعینہ ترکی سے ۸ گز کے فاصلہ پر ایک بم پھٹا تھا یہ بم یوگوسلاویہ کے ایک کمیونسٹ نے پھینکا تھا جو خود اس بم کی زد میں آ گیا۔ اس سلسلہ میں ۴ افراد کے خلاف مقدمہ چلایا گیا۔ جس میں دوروی حکومت کے شہری تھے۔ ایک استنبول کے روسی محکمہ انتظام سیاحاں (The Soviet Intourist Bureau) کا ملازم تھا دوسرا ایک تاریخ کار پروفیسر تھا جو استنبول کے روسی فضل خانہ کا بھی ایک رکن تھا۔ یہ مقدمہ جون ۱۹۴۲ء تک چلتا رہا۔ ۱۵ جون کو اس کا فیصلہ سنایا گیا، جس میں روسی شہریوں کو بیس بیس سال قید با مشقت کی سزا دی گئی۔ دوسرے دو مجرم ترک تھے انھیں دس دس برس کی سزا ہوئی۔ روسی حکومت نے اس مقدمہ کے آغاز ہی میں اعلان کر دیا تھا کہ وہ اس معاملہ میں کسی قسم کا دخل دیتا نہیں چاہتی ہے۔ روسی اخبارات نے ضرور اس فیصلہ پر بہت اُدھم مچایا اور تشدد پسندانہ رویہ اختیار کیا۔ اس صورتِ حالات میں روسی سفیر انقرہ سے ماسکو آیا اور اپنی حکومت کو صحیح واقعات سے اطلاع دی۔ اس واقعہ سے ترکی اور روسی حکومتوں کے تعلقات پر کوئی خاص اثر نہ پڑا اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ موسیو جواد جن کی وزارت خارجہ میں تیسری شخصیت تھی۔ اسی زمانہ میں روس کے اندر ترکی سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ آپ ۳ اگست ۱۹۴۲ء میں انقرہ سے کو بی شیف روانہ ہو گئے تھے۔

جرمنوں نے جب بھڑاسود کی آخری بندرگاہ (تواپے) بھی روس سے چھیننے کا ارادہ کیا تو یہ سوال پیدا ہوا کہ اس کے بعد بھڑاسود کے روسی بیڑے کی حیثیت کیا ہوگی؟ معاہدہ مانترو کی رو سے محارب قوموں کے جہاز دریا نیال سے اس وقت تک نہیں گذر سکتے جب تک ترکی بھی محارب قوموں میں داخل نہ ہو۔ جنگ کی



صورت میں اسے کلی اختیار ہے جسے چاہے گزرنے دے، ترکی کی خارجہ پالیسی میں غیر جانبداری بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ موسیو سراج اوغلو وزیر اعظم نے اپنی ۱۹۷۲ء کی تقریر میں ایک بار پھر غیر مبہم الفاظ میں اعلان کیا "ترکی کو اس کی غیر جانبداری سے دنیا کی کوئی چیز اس وقت تک نہیں ہٹا سکتی جب تک خود اس پر حملہ نہ ہو" ترکی در دانیال کا سرگرم محافظ ہے، غالباً وہ معاہدہ مائترو کی خلاف ورزی نہیں کرے گا اس معاہدہ کے لئے اسے سخت جدوجہد کرنا پڑی تھی۔ دوسرے اس کی پابندی سے اس کی غیر جانبداری قائم رہتی ہے جو ترکی کی خارجہ پالیسی کا سب سے اہم عنصر ہے!

(باقی آئندہ) ع-ص

## خلافت راشدہ

یہ تاریخ ملت کا دوسرا حصہ ہے جس میں عہدِ خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے واقعات مستند قدیم و جدید عربی تاریخوں کی بنیاد پر صحت و جامعیت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں اور انھیں بے کم و کاست مورخانہ ذمہ داری کے ساتھ سپرد قلم کیا گیا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے ان ایمان پرور اور جرأت آفریں کارناموں کو خصوصیت کے ساتھ نمایاں کر کے پیش کیا گیا ہے جو تاریخِ اسلامی کی پیشانی کا نور ہیں اور جنھیں پڑھ کر آج بھی فرزندِ انِ قوم کے مردِ وافرہ دلوں میں زندگی و حرارتِ ایمانی کی لہریں دوڑنے لگتی ہیں۔ نو بہا لانِ ملت کے دماغوں کی اسلامی اصول پر تربیت کے لئے یہ کتاب بہترین ہے۔ کتاب کی ترتیب میں تاریخ نویسی کے جدید طرز کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور زبان شستہ و رفتہ استعمال کی گئی ہے اور طرزِ بیان دلچسپ و دل نشین اختیار کیا گیا ہے، واقعات کے بیان کے ساتھ ان واقعات کے اسباب و علل اور ان کے اثرات و نتائج سے بھی تعرض کیا گیا ہے۔ یہ کتاب کالجوں اور سکولوں کے کورس میں داخل ہونے کے لائق ہے صفحات ۴۳۲ قیمت غیر مجلد دو روپے آٹھ آنے مجلد سے ۲

نیچر ندوۃ المصنفین دہلی۔ قریول باغ



# ادبیت

## خواب و بیداری

از جناب روش صاحب صدیقی

یہ نظم گزشتہ عید الضحیٰ کے موقع پر دہلی آل انڈیا ریڈیو سے نشر کی گئی تھی۔ اب صاحب نظم نے اسے برہان میں اشاعت کے لئے بھیجا ہے۔ ذیل میں جناب روش اور آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن دہلی دونوں کے شکریہ کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔ (برہان)

جاگ، جاگ، اے محو خواب زندگی

دیکھ حسن بے نقاب زندگی

مر جا یہ عیدِ قرباں کا جمال عشق کی عظمت، محبت کا جلال  
کوکبِ آدم کی معراجِ کمال بندہ یزداں کا یزداں سے وصال  
زندگی ہے باریاب زندگی

اے مسلمان آج تو شاداں بھی ہے

ہاں تری محفل، نشاط افشاں بھی ہے

پھر بھی کیوں رخ پر وہ تابانی نہیں وہ مسرت کی درخشاں نہیں

وہ سرور و کیفِ روحانی نہیں یہ تو حسنِ روحِ قربانی نہیں

اس میں اک رسم تہی داماں بھی ہے



آہ کیوں وارفتہ غفلت ہے تو  
 تو ہے ، مطلوبِ دلِ قدرت ہے تو  
 خالقِ افسانہِ تسلیم بن قدسیوں کا کعبہِ تعظیم بن  
 سجدہ گاہِ کوثر و تسنیم بن اسے سسلیاں ! ابنِ ابراہیم بن  
 آبروئے مشہدِ الفت ہے تو

روحِ تسکین دردِ لافانی میں ہے  
 عشرتِ نکبت پریشانی میں ہے  
 خاک کو انجمِ فشاں کرتا ہے کون لالہ و گل کو جواں کرتا ہے کون  
 سرو کو سرورِ رواں کرتا ہے کون زندگی کو جاوداں کرتا ہے کون  
 رازیہ روپوش قربانی میں ہے

داستِ قربانی و ایشار کی  
 اک کہانی ہے ہزار اسرار کی  
 عالمِ تنہا حشرِ راز کا وہ ابھرنا عشقِ خوش آغاز کا  
 وہ تغافلِ شوخیِ انداز کا سر جھکا دینا شہیدِ ناز کا  
 وہ گلِ افشانی خدا کے پیار کی

اے گرفتارِ خمِ زلفِ خلیلؑ



عاشق یزداں بہ عنوانِ جمیل  
اک نظر اپنی صداقت کی طرف    اک نظر پیمانِ الفت کی طرف  
دیکھتا کیا ہے مشیت کی طرف    چل شہادت گاہِ ملت کی طرف  
اے پرستارِ خداوندِ جلیل

جلد اس تاخیرِ بیجا سے گذر  
مصلحت کے دشتِ رسوا سے گذر  
تھام لے گرتی ہوئی تعمیر کو    توڑ دے اوہام کی زنجیر کو  
پھراٹ دے صفحہٴ تغیر کو    ہان بدل دے دہر کی تقدیر کو  
اس نظامِ روح فرسا سے گذر

رازدانِ قدرتِ باری ہے تو  
تو ہے شایانِ جہان داری ہے تو  
دل حرم ہے تو ہے معمارِ حرم    ارتقا کیا ہے ترا نقشِ قدم  
ہے ترے ہاتھوں میں تقدیرِ ائم    کچھ خبر ہے اے مرا و کیف و کم  
زندگی ہے خوابِ بیداری ہے تو



# ثمرات

از جناب نہال صاحب یوہاری

پھر دل میں سمایا خطر گردشِ ایام  
ساقی مجھے اک جام اے ساقی مجھے اک جام  
منزل نہیں تیری یہ جہانِ سحر و شام  
اے دوست بگ گام بگ گام بگ گام  
پیری کا تصور بھی ہے منجملہ اوہام  
دل زندہ ہے تو صبح جوانی کی نہیں شام  
دیکھانہ سنا تھا کبھی یہ قحطِ مئے عشق  
مغرب بھی تھی جام ہے مشرق بھی تھی جام  
کیا تجھ سے کہوں بتکدہ دہر کا عالم  
سو طرح کے آذر ہیں تو سوزِ نگ کے اصنام  
دنیا میں نہیں ملت حق کوئی مگر عشق  
مغرب بھی تھی جام ہے مشرق بھی تھی جام  
دیکھے کوئی تہذیب کی اس فتنہ گری کو  
اس ملتِ حق میں نہیں گنجائشِ وہام  
رونے سے نہیں طالعِ ناکام بدلتا  
پوچھے کوئی اس عہد کے انسان کا کیا نام  
سن لے کہ اقامت ہے بالفاظِ دگر موت  
آگاہ ہواے نوحہ گر طالعِ ناکام  
حیرت میں ہوں کس حُسن سے معمورِ دنیا  
ہشیار کہ یہ دہر نہیں منزلِ آرام  
وہ پہلے پہل حُسن سے نظروں کا نصادم  
یہ چاند، یہ تارے، یہ حینانِ گل اندام  
بیٹھے ہیں ترے منتظرِ دیدہ سیراہ  
وہ عشق کے ہونٹوں پہ لرزتا ہوا پیغام  
ہونے کو تو ہوتی ہی ہر اک شام دل آویز  
لے ترک پری چہرہ ادھر رحمتِ یک گام  
کھسارے جس طرح برستی ہوں گھٹائیں  
وہ آئے تو کچھ اور سلونی سی ہوئی شام  
میں اہل جہاں سے نہیں محتاجِ تعارف  
ہوتی ہے مری طبع سے یوں بارشِ لبام  
جس شخص کو کہتے تھے نہالِ اہلِ زمانہ  
روشن صنعتِ مہر درخشاں ہی مرانام  
وہ شخص بھی نکلا ہدفِ گردشِ ایام



## تصویر

مجموعہ تحقیقاتِ علمیہ | جامعہ عثمانیہ جلد ہشتم تقطیع کلاں، ضخامت ۵۶ صفحات ٹائپ عمدہ روشن کاغذ بہتر

قیمت درج نہیں پتہ :- مجالس تحقیقاتِ علمیہ (دنیا و فنون) جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

یہ مجموعہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کے شعبائے دنیا و فنون کی مجالس تحقیقاتِ علمیہ کا مرتب کردہ

ہے جس کے حصہ اردو میں پانچ اور حصہ انگریزی میں تین مقالات شامل ہیں۔ حصہ اردو میں پہلا مضمون ”قرطاس

اور اس کا استعمال“ پروفیسر محمد جمیل الرحمن صاحب کا ہے جس میں انھوں نے بڑی تحقیق سے یہ بتایا ہے کہ :

”پے پیرس“ ایک مصری پودا ہے جس کو عرب بدری کہتے ہیں۔ اہل مصر اس سے مختلف کام لیتے تھے لیکن

اس سے خاص طور پر کاغذ بنایا جاتا تھا اسلام سے پہلے بھی عربوں میں یہ صنعت متعارف تھی چنانچہ

عہدِ جاہلیت کے بعض شعراء کے کلام میں قرطاس کا لفظ پایا جاتا ہے اور خود قرآن مجید کی بعض کی سورتوں

میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اس کے بعد یہ بتایا ہے کہ خلافتِ راشدہ اور بنو امیہ کے عہد میں اس صنعت کو کیا کیا

ترقیات ہوئیں اور اس پر کیا لاگت آتی تھی اور کس قیمت پر فروخت ہوتا تھا اور اس کا سائز کیا ہوتا تھا۔

دوسرا مقالہ ”خلق و حق“ ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب کا مذہبی اور فلسفیانہ مقالہ ہے جس میں فاضل

مقالہ نگار نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ خدا اور اس کی مخلوقات میں رشتہ کیا ہے؟ یہ ایک نہایت

پیچیدہ سوال ہے اور صوفیائے اسلام کے مختلف گروہوں نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے اس پر نہایت عالمانہ اور سلجھی ہوئی بحث کر کے اس مشکل کو حل کرنا چاہا ہے۔ لیکن اس بحث

میں کئی جگہ فاضل مقالہ نگار نے خلق کو حق کا ضد کہا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ محلِ نظر ہے اور اس پر تفصیل

سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے۔ تیسرے مقالہ ”زمان و مکان“ میں ڈاکٹر خلیفہ عہد الحکیم صاحب نے



زمان و مکان سے بحث کر کے ان دونوں کی وجودِ شیار میں اہمیت ان کے صفاتِ دونوں میں وجودِ مشابہت و مخالفت۔ اور محققینِ مغرب کی اس کے متعلق رائیں۔ ان سب امور پر روشنی ڈالی ہے۔

چوتھا مقالہ پھر پروفیسر جمیل الدین صاحب کا ہے جس میں انھوں نے اندلس کے خلفاء بنی امیہ کی مختصر تاریخ ان کی مدتِ حکومت۔ سیاسی اعتبار سے ان میں اور عراق کے خلفاء میں کیا فرق تھا۔ پھر اس خاندان کے چیدہ چیدہ فاتحین اور اربابِ سیاست اور ان کے بعض مخصوص کارناموں کا تذکرہ ہے آخری مقالہ جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی کا ہے۔ یہ دراصل مولانا کی ایک غیر مطبوعہ کتاب اسلام کا نظام معاشیات کا ایک باب ہے۔ اس میں مولانا نے یہ بتانے کے بعد کہ غیر مسلم حکومتوں میں مالیات کے بارہ میں گورنمنٹ کی پالیسی کیا ہوتی ہے۔ یہ بتایا ہے کہ اس بارہ میں خود اسلام کے اصول کیا ہیں؟ کس طرح بادشاہ اور ایک معمولی مسلمان کے حصے برابر برابر ہیں۔ پھر اسٹیٹ کو جو آمدنی ہوتی ہے۔ اس کا ایک قلیل ترین حصہ نظامِ حکومت پر خرچ ہوتا ہے ورنہ وہ سب کی سب آمدنی رفاہِ عام کے کاموں پر خرچ ہو جاتی ہے۔ اور یہ رفاہِ عام کے کام آسجکل کی سیاسی اصطلاح میں پبلک ورکس تک محدود نہیں بلکہ اس میں تینوں کی نگرانی مسافروں کی امداد۔ غلاموں اور پاجھوں کی دستگیری وغیرہ جیسے مدات بھی شامل ہیں۔ اسی سلسلہ میں مولانا نے ذرائع آمدنی پر بحث کر کے جزیہ، اخراج اور صدقات وغیرہ پر مفصل کلام کیا ہے۔ پھر ضمناً اس پر بھی گفتگو ہو گئی ہے کہ اسلام میں سرمایہ اور محنت ان دونوں میں توازن کو کس طرح قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

حصہ اردو کی طرح حصہ انگریزی بھی نہایت قابلِ قدر تحقیقی علمی اور فنی مضامین پر مشتمل ہے۔ پہلا مضمون "ہمایوں شاہِ بہمنی کا عہد حکومت" جناب ہارون خاں صاحب شیروانی کا ہے۔ اس میں قابلِ مقالہ نگار نے اپنی تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ عام طور پر فارسی تاریخوں اور خصوصاً تاریخ فرشتہ میں ہمایوں شاہ کی جو تصویر کھینچی گئی ہے وہ بالکل غیر واقعی ہے اور اصل یہ ہے کہ وہ حسنِ اخلاق و عدل گسٹری میں



اپنے آبا و اجداد کا پیرو تھا۔ دوسرے مقالہ ”ہندوستان کے لئے اسٹیٹ بنکس“ میں ڈاکٹر انور اقبال قریشی نے اس پروٹنی ڈالی ہے کہ اگر آسٹریلیا۔ نیوزی لینڈ۔ جنوبی افریقہ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کی طرح ہندوستان میں بھی اسٹیٹ بنکس کی طرح ڈالی جائے تو وہ کامیابی کے ساتھ چل سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بلغاریہ اور ہندوستان دونوں کی معیشت کا اعداد و شمار سے مقابلہ کر کے یہ واضح کیا گیا ہے کہ جب بلغاریہ میں اسٹیٹ بنکس کامیابی سے چل سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ ہندوستان میں ناکام رہیں۔ اس شعبہ کا تیسرا اور آخری مقالہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کا ہے جس میں انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی نظریے کے زیر عنوان اسلام کے اصول مساوات و عدل اور حکومت کے روحانی تصور و عالمگیری کو بیان کر کے اس پر زور دیا ہے کہ چونکہ آج کل مسلمانوں میں عود الی القیم کا جذبہ ترقی پارہا ہے اس لئے یہ وقت ہے کہ ہم اسلام کے سیاسی نظریوں کا مطالعہ وقت نظر اور غور و فکر سے کریں۔

غرض یہ ہے کہ یہ مجموعہ اردو اور انگریزی دونوں زبانوں کے بلند پایہ اور قابل قدر مضامین پر مشتمل ہے۔ اقبال مرحوم نے کہا تھا۔

مردہ لا دینی افکار سے افرونگ میں عشق عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام  
 بڑی بات یہ ہے کہ اساتذہ جامعہ عثمانیہ کے افکار میں نہ لادینی پائی جاتی ہے اور نہ بے ربطی اس لئے  
 ان کے ہاں عشق بھی زندہ ہے اور عقل بھی غلام نہیں۔

**آفتاب تازہ** | از احسان صاحب بی۔ اے۔ تقطیع خورد ضخامت ۱۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔  
 قیمت مجلدیم پتہ۔ نصرت بک ڈپو مین بازار مزنگ لاہور۔

یہ احسان صاحب کے چار افسانوں کا مجموعہ ہے لیکن ان میں جدت یہ ہے کہ زبان اور انداز بیان بالکل افسانوی ہے لیکن واقعات تاریخی ہیں اور وہ بھی کسی شہزادہ یا وزیر زادہ کی داستانِ عشق و محبت نہیں بلکہ خالص تبلیغ اسلام سے متعلق چنانچہ پہلا افسانہ ”مقدس مسافر“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے



سفر طائف سے متعلق ہے جو آپ نے وہاں کے لوگوں کو کلمہ حق سے آگاہ کرنے کے لئے کیا تھا اور جس میں آپ کو سخت ترین اذیتیں دی گئی تھیں۔ دوسرے افسانہ ”جادوہ نو“ میں حضرت عمرؓ کے اسلام قبول کرنے کا۔ اور تیسرے افسانہ ”قیدی“ میں ثمامہ بن اثال کے مسلمان ہونے کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ چوتھا افسانہ ”اذان“ بھی تبلیغی ہے جس میں خانِ اعظم تیمور سلطان کے مسلمان ہونے کا ذکر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ احسان صاحب کی یہ جدتِ لائق تحسین اور قابلِ داد ہے۔ ان افسانوں کا پڑھنا ہم خیر و ثواب کا مصداق ہے۔ لطف یہ ہے کہ لائقِ افسانہ نگار نے ان خالص تاریخی اور تبلیغی واقعات کو ایسے موثر اور دلکش انداز میں بیان کیا ہے کہ پڑھنے والے پر ان کا اثر ضرور ہوتا ہے۔ اگر احسان صاحب اسی طرح تاریخِ اسلام کے چند اور تبلیغی واقعات کو افسانوی رنگ میں لکھیں تو ہماری برائے میں اس طرح وہ اپنی ادبی صلاحیتوں کو ایک بہترین مصرف میں صرف کر کے اپنے لئے ایک خاص امتیاز پیدا کر سکیں گے ورنہ آجکل محض ”افسانہ نویس“ ہونا کوئی نئی اور عجوبہ بات نہیں۔ جو لوگ اردو الفاظ کا تلفظ بھی صحیح نہیں کر سکتے ”نئے ادب“ کی بارگاہ سے ان کے لئے بھی بڑے بڑے ادبی القاب کی کمی نہیں ہے۔

**دل کی باتیں** | از جناب سید کاظم صاحب دہلوی تقطیع خور و ضخامت ۲۰۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت دو روپیہ۔ پتہ ۱۔ نیچر رسالہ کہکشاں گلی شاہ تارا دہلی۔

سید کاظم صاحب دہلوی کو میدانِ افسانہ نگاری میں آئے ہوئے کچھ زیادہ دن نہیں ہوئے لیکن اُن کی تحریر کے اچھوتے پن، زبان کی شستگی اور تخیل کی ہمواری سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہنے مشقِ ادیب ہیں اور انھوں نے اپنے آپ کو لوازمِ انشاء سے پورے طور پر آراستہ کر لینے کے بعد میدانِ افسانہ نگاری میں قدم رکھا ہے یہ کتاب موصوف کے تیرہ افسانوں کا مجموعہ ہے جن میں عشق و حسن کے راز و نیاز، سرمایہ و محنت کی آویزش و کشمکش بزمِ طر کے فقہ اور خندہ باریاں، محفلِ ماتم کی نالہ ریزی اور فغاںِ سنیاں، بخیدگی اور ظرافت بھی کچھ موجود ہے۔ افسانے مجموعی حیثیت سے دلچسپ اور زبان و بیان کی خوبی کے لحاظ سے لائقِ تحسین و آفرین ہے۔



امدادِ عام

مدِ تعلیم

وظائفِ طلبا

مدِ زکوٰۃ

مدِ کتب خانہ

مدِ تعمیرات

مدِ ایصالِ ثواب

مدِ مستغفات

مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ مختلف امورِ خیر کا مجموعہ ہے اور ہر نیک کام اپنی جگہ نیکی ہے، مگر اس وعدہ پر یقین رکھئے کہ "تکۃ معظمہ کی ایک نیکی لاکھ نیکیوں کے برابر ہے۔" مدرسہ صولتیہ کی ان مددات امداد میں سے جس مدد کو آپ مفید اور مناسب سمجھیں اس کی ترقی کے لئے اپنی گرامی توجہ مبذول فرمائیے تاکہ خدا کے گھر میں کعبہ کے زیر سایہ آپ کا یہ شتر سالہ کارِ خیر آپ کی نیکیوں کا بہترین نتیجہ پیدا کر سکے۔

انجمن خیرین اعلیٰ ضلع انیسٹ  
در خلد زہم و در کہ در ایندوئی انیسٹ

صدر دفتر مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ۔ دہلی۔ سٹرل باغ



## چند قابل مطالعہ کتابیں

**الجمال والکمال** | (تفسیر سورہ یوسف) تالیف قاضی محمد سلیمان صاحب منصور پوری مرحوم۔ مصنف

سیرۃ رحمۃ للعالمین — اس کتاب کے متعلق اس قدر کہہ دینا کافی ہے کہ یہ رحمۃ للعالمین کے مولف کی ایک بلند پایہ تفسیر ہے۔ سورہ یوسف کی پچاسوں تفسیریں شائع ہو چکی ہیں لیکن یہ واقعہ ہے کہ مجموعی حیثیت سے اس پایی کی کوئی تفسیر اب تک شائع نہیں ہوئی۔ بڑی عجیب و غریب اور محققانہ تفسیر ہے۔

جانباً حکم و اسرار کے جو اس پر بے کھیرے گئے ہیں۔ قیمت عار

**اسلام** | تالیف مولانا عاشق الہی صاحب مرحوم۔ اسلام کی حقانیت اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم

کے حالات پر یہ ایک نہایت مقبول و معروف کتاب ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوانح حیات کو بہت ہی صاف اور موثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب عرصہ سے نایاب تھی۔ اب اسے کتب خانہ

اعزازیہ دیوبند نے بڑے اہتمام سے اچھے کاغذ پر بہتر کتابت طباعت کے ساتھ شائع کیا ہے قیمت عار

**النبی الخاتم** | تصنیف حضرت مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی صدر شعبہ دینیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

پیغمبر اسلام کو برہان کامل کی صورت میں پیش کرنے والی پہلی کتاب۔ اس جلیل القدر اور عظیم المنظر کتاب میں

سیرت نبوی کے متعلق قریباً چار ساڑھے چار سو عنوانات کے ماتحت بحث کی گئی ہے۔ جن میں تین سو سے

زائد عنوانات کا تعلق ان جدید نظریات سے ہے جن کی طرف سیرت کے باب میں اس سے پہلے غالباً کسی

مولف سیرت نے توجہ نہیں کی۔ اس کتاب کو دیکھ کر ہر صاحب عقل و بصیرت انسان اس نتیجے پر پہنچے گا کہ

داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک اور مقدس زندگی ہی ان کی صداقت کی روشن ترین دلیل ہے جس کے بعد کسی دلیل و

برہان کی قطعاً حاجت نہیں۔ کاغذ بہترین، کتابت طباعت عمدہ جلد خوشنما۔ قیمت عار

۱۔ ملے کا پتہ۔ مکتبہ برہان دہلی۔ قریول باغ



# برہان

شمارہ (۴)

جلد دہم

ربیع الثانی ۱۳۶۲ھ مطابق اپریل ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

۲۴۲	عقیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
۲۴۵	مولانا محمد بدیع عالم صاحب میرٹھی	۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت
۲۶۲	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم اے	۳۔ امام طحاوی
۲۸۹	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی	۴۔ اسلامی تمدن
		۵۔ تلخیص و ترجمہ :-
۳۰۸	ع - ص	حبشہ کے مسلمان
		۶۔ ادبیات :-
۳۱۳	جناب ہلال صاحب	انحرہ مردانہ
۳۱۴	جناب روش صدیقی - جناب زیبا صاحب	قافلہ شوق - غزل
۳۱۵	جناب شعیب خزین - جناب باقر رضوی صاحب	غزل - وقت
۳۱۶	م - ج	۷۔ تبصرے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## نَظَرَات

قارئین برہان کو یاد ہو گا ہم نے فرودی کے برہان میں حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کی کتاب ”حضرت شاہ ولی اللہؒ کی سیاسی تحریک“ پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک فقرہ پڑھا افسوس و تعجب کیا تھا جو خود مولانا کا نہیں بلکہ کتاب مذکور کے شارح مولانا نور الحق صاحب علوی کا لکھا ہوا تھا اور جس سے یہ مفہوم ہوتا تھا کہ مولانا دین الہی کے نام سے ایک نیا معجون مرکب ”مذہب رائج“ کرنے کے متعلق اکبر اعظم کی کوششوں کو اساساً درست سمجھتے ہیں۔ اب اسی سلسلہ میں حیدرآباد سندھ سے ہمیں مولانا کا ایک گرامی نامہ موصول ہوا ہے جسے قارئین کرام کی اطلاع کے لئے ذیل میں شائع کر دینا مناسب ہے۔

نتیجہ و سلام کے بعد لکھتے ہیں:-

برہان کے نمبر ۱۷ خیال آیا کہ شکر یہ کے طور پر فقط یہ شعر لکھ دوں

اذا رضیت عنی کرام عشیرتی فلا زال غضبنا علیٰ لیامہا

اکبر کے متعلق جو کچھ قابل تنقید سمجھا گیا ہے، میں اُسے مانتا ہوں، یہ ایک غلطی ہے جس کی تصحیح ہونی

چاہئے میری عبارت کو یوں پڑھنا چاہئے۔

سکندر لودی اور شیر شاہ نے جو ہندوستانی تحریک شروع کی تھی اور اکبر نے اسے اپنا مقصد حیات

بنالیا وہ اساساً صحیح تھی مگر اسے چلانے والے آدمی میسر نہیں آئے اس لئے غلط راستے پر پڑ گئے۔ امام ولی اللہؒ کی

تعلیم حکمت کے بعد مولانا محمد اسماعیل شہید اور مولانا محمد قاسم جیسے عالم پیدا ہو گئے جو انسانیت عامہ کو ایک نقطہ

پر جمع کر سکتے ہیں اور عقلی دعوت کو سب کو اسلام سمجھا سکتے ہیں جس سے عقلمندوں کا بڑا حصہ تو مسلمان ہو جائیگا



اور ایک طبقہ اگرچہ اسلام قبول نہیں کرتا مگر وہ اسلام کی انقلابی انٹرنیشنل سیاست مان لیگا۔ ان کی حیثیت ذمیوں کی سی ہوگی مقصد یہی ہے۔ الفاظ کی کوتاہی سے غلطی پیدا ہوگئی۔ جبکہ میں ماسکو کے انٹرنیشنل طبقہ سے یہ عقلمندی کی آواز سن چکا ہوں کہ اگر امام ولی اللہ کے اصول پر ہندوستانی مسلمانوں کی سوسائٹی ہوتی تو ہم اسلام قبول کر لیتے۔ تو اب اس کے بعد میرے اس یقین میں ترزل پیدا نہیں ہوتا کہ انٹرنیشنل کانگریس میں اگر انقلابی صف مسلمان نہ بھی ہوئی تب بھی وہ ہماری سیاست کی اطاعت کریں گے۔ والسلام

جہاں تک ”دین الہی“ کا تعلق ہے مولانا کے الفاظ سے اس کا معاملہ صاف ہو جاتا ہے اور ہمیں امید ہے کہ ہماری طرح اس کتاب کے دوسرے قارئین کے دل میں بھی جو خلیجان ہوگا ”تصنیف رامصف نکو کند بیان“ کے مطابق رفع ہو جائیگا۔ البتہ تاریخ کا ایک طالب علم یہ سوال کر سکتا ہے کہ سلطان سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کی نسبت اتنا تو معلوم ہے کہ اول الذکر اکبر کی طرح مختلف مذاہب کے علماء کو بلا کر ان کو اپنے اپنے مذہب کی صداقت پر تقریریں کراتا تھا اور ان سے دلچسپی لیتا تھا۔ اور موخر الذکر نے بنگالے سے دریائے سندھ تک جو ایک ہزار پانچ سو کوس کی راہ تھی ایک پختہ سڑک تعمیر کرائی اور ہر کوس پر ایک ایک سرائے بنوائی تھی، جس کے دو دروازے ہوتے تھے ایک دروازہ مسلمان مسافروں کے لئے مخصوص تھا جہاں سے ان کو کھانا ملتا تھا اور اسی طرح دوسرا دروازہ ہندو مسافروں کے لئے مختص تھا۔ ان کو یہاں سے اسی درجہ کا کھانا ملتا تھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ سلطان سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کے ان دونوں عملوں کو بھلا ہندوستانی تحریک کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ یہ تو ایک بادشاہ کا حسن خلق یا ذاتی رجحان ہے جو وہ اپنی رعایا کے کلچر اور مذہب کے ساتھ تو مہین کا نہیں بلکہ احترام کا معاملہ کرتا ہے۔ یار فاہ عام کے کاموں میں اپنی ہم مذہب رعایا اور غیروں میں کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتا۔

علاوہ ازیں اکبر کی سیاست کو سلطان سکندر یا شیر شاہ کی سیاست سے مربوط کرنا بھی کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ دونوں اکبر کے مقابلہ میں کہیں زیادہ پختہ عقیدہ اور پابند صوم و صلوة مسلمان تھے۔ شیر شاہ



کی اسلامی غیرت کا یہ عالم تھا کہ جب اسے راجہ پورن مل کی نسبت یہ معلوم ہوا کہ راجہ نے قلعہ رائے سین، (جواب ریاست بھوپال کے علاقہ میں ہے) پر قبضہ حاصل کر کے اس نواح کی دونوں مسلمان عورتوں کو جبراً اپنے حرم میں داخل کر لیا ہے تو جوشِ انتقام سے دیوانہ ہو گیا اور آخر کار جب تک اس نے اس قلعہ کو فتح نہیں کر لیا اور علماء اسلام کے فتویٰ کے مطابق راجہ کا کام تمام نہیں کر دیا چین نہیں لیا۔ اسی طرح سلطان سکندر کے متعلق معلوم ہے کہ وہ چند علماءِ حق کو ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا اور دینی معاملات میں ان کے فتویٰ پر بے تامل عمل کرتا تھا۔ چنانچہ پور دہن نامی شخص کو اس نے علماء کے فتویٰ کی بنا پر ہی قتل کر لیا تھا۔

بھلا اگر محض مختلف مذاہب کے علماء کو بلا کر ان کی تقریریں یکساں توجہ سے سننا ہی ہندوستانی تحریک ہے تو اس تحریک کے علمبرداروں میں محمد بن تخلق کا نام سرفہرست ہونا چاہیے جو ہندو جوگیوں کو اپنے دربار میں بلا کر ان سے ان کے مذہب کی معلومات حاصل کرتا تھا اور فراخ دلی سے ان سے تبادلہ خیالات کرتا تھا۔

ہم نے سطور بالا میں جو کچھ لکھا ہے اس سے غرض صرف ایک طالب علمانہ استفسار ہے ورنہ ہم سے زیادہ اس حقیقت کا محرم اور کون ہو سکتا ہے کہ مولانا اپنے عمل، خلوص، للہیت اور ذہانت و استعداد فکر و تدبیر کے اعتبار سے آج کم از کم ہندوستان کی اسلامی دنیا میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ کتنے ہی اعیانِ ملت ہیں جو خود سوچتے کچھ اور ہیں مگر کہتے اور لکھتے وہ ہیں جو عوام کی ذہنیت کے مطابق ہو۔ اس کے برخلاف مولانا کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جو کچھ سوچتے ہیں وہی زبان سے بر ملا کہتے ہیں اور اس میں آپ کو کسی لومہ لائٹ کی مطلقاً پرواہ نہیں ہوتی۔ اس پر بعض لوگ اپنے مبلغِ علم و عمل سے بے خبر ہو کر مولانا کی شان میں طرح طرح کی گستاخیاں کرتے ہیں لیکن اربابِ نظر کے نزدیک اس طرح وہ اپنی ”فضیلت مآبی“ کا مظاہرہ تو کر سکتے ہیں مولانا کو ان کے مقام سے نہیں اتار سکتے۔ ان اربابِ قال کو مخاطب کر کے کہا جاسکتا ہے۔

سودا قمارِ عشق میں خسرو سے کو بہن      بازی اگر چہ لے نہ سکا سر تو کھو سکا

کس منہ سے اپنے آپ کو کہتا ہے عشق باز      اے روسیاء! تجھے تو یہ بھی نہ ہو سکا



# قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۱۰)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

گزشتہ صفحات میں جو کچھ آپ نے ملاحظہ فرمایا وہ آیت قرآنیہ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** کی صرف عہد نبوت کی تفسیر کا ایک ورق تھا اب اس کا دوسرا ورق پڑھئے۔ عہد رسالت اب ختم ہوتا ہے اور خدائے قدوس کا قرآن پاک جو کل تک آیات متفرقہ کی شکل میں صرف افراد کو محفوظ تھا اب الحمد سے لیکر سورہ والناس تک ہزاران ہزار سینوں میں محفوظ ہو چکا ہے جس کی تلاوت کبھی تنہائیوں میں دھیمی دھیمی آواز سے ڈر ڈر کر کی جاتی تھی اب بچوں اور جوانوں کی زبانوں پر گلی گلی کوچہ کوچہ میں علی الاعلان قرات کیا جانے لگا ہے کہ اسی ساکن فضا میں اچانک خدائے برحق کا نہ ٹلنے والا وعدہ نبی اُمّی (فداہ ابی وامی) کے پاس آپہنچتا ہے اور وہ اس امانت الہیہ کو اپنی امت کے سپرد کر کے برضا و رغبت سفر آخرت اختیار کر لیتا ہے۔

امت صرف ایک وفات رسول کی مصیبت میں گرفتار نہیں ہے بلکہ نصب خلافت کا اہم ترین سوال اس کے سامنے درپیش ہے اور جب اس مرحلہ سے اسکو نجات ملتی ہے تو فوراً مدعیین نبوت سے جنگ کی ایک اور کٹھن منزل اس کے سامنے آ جاتی ہے۔

مصائب شتیٰ جُمِعَتْ فِیْ مَصِیْبَةٍ وَلَمْ یَکِفْهَا حَتٰی قَتَلْتَهَا مَصَآئِبُ



جب بیان حافظ ابن کثیر... ۵۰۰ قریب وقت اس جنگ میں شہید ہو جاتے ہیں مگر شیخ بدر الدین عینی عمدۃ القاری میں ان ہردو کے برخلاف تحریر فرما گئے ہیں۔ جلد یازدہم میں بھی اس اختلاف کی طرف کچھ اشارہ ہے۔ اصحاب تاریخ اس اختلاف کا جو فیصلہ کریں وہ ان سے پوچھئے۔ ہماری غرض تو اس وقت یہ ہے کہ حفاظ کی اس کثرت سے شہادت کے بعد خیال ہو سکتا تھا کہ شاید قرآن کریم کی اس حفاظت عامہ میں اب کوئی خلل ضرور واقع ہو گا مگر کسے معلوم تھا کہ جس کلام کی حفاظت کا بار انسانوں کے ضعیف کاندھوں پر نہیں ڈالا گیا تھا قدرت کس راستے سے اس کے تحفظ کا سامان کر رہی ہے۔

ابھی تک جمع قرآن کا مسئلہ کسی کے خواب و خیال میں نہیں ہے۔ ایسے اہم مسائل درپیش ہیں کہ اس طرف توجہ کرنے کا کسے ہوش ہے کہ اچانک اس حادثہ عظیمہ کے بعد عمر فاروقؓ ایک آیت کی تلاش فرماتے ہیں تو جواب ملتا ہے کہ جی ہاں وہ آیت فلاں صحابی کے پاس موجود تھی مگر وہ جنگ یمامہ میں شہید ہو چکے ہیں۔ اب ذرا دیکھئے کہ کس طرح تکوین اس مسئلہ کی تحریک فاروقِ اعظمؓ کے قلب میں پیدا کرتی ہے؟ فاروقِ اعظمؓ جو سالہا سال ظلِ نبوت میں تربیت یافتہ رہ چکے تھے فوراً اللہ پڑھتے ہیں اور اس فکر میں پڑ جاتے ہیں کہ اگر حفاظ یونہی شہید ہوتے رہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا نوشتہ قرآن ایک ایک آیت کر کے یونہی تلف ہوتا رہا تو آئندہ بڑی دشواریوں کا سامنا ہو گا لہذا جمع قرآن کا عزم فرماتے ہیں۔ (دیکھو فضائل القرآن، تفسیر الثقان، فتح الباری وغیرہ)

اس روایت کی اسناد میں گونا گونا گونے کے حفاظ ابن کثیر نے اس کو بطریق متعدد روایت کیلئے اس کا ایک جملہ زیادہ تر قابل شرح ہے۔

اول جامع قرآن | وکان عمرؓ اول من جمعہ فی المصحف۔ یعنی پہلے جامع قرآن حضرت عمرؓ تھے حالانکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ قرآن کریم کے سب سے پہلے جمع کرنیوالے صدیق اکبرؓ ہیں۔ حافظ ابن کثیر حضرت علیؓ



سنا نقل ہیں کہ ان ابابکر ازل من جمع القرآن بین اللوحین اس کے علاوہ حافظ ابن حجر ایک منقطع اسناد کے ساتھ حضرت علیؑ سے نقل فرماتے ہیں کہ بعد وفات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انھوں نے قسم کھائی تھی کہ جب تک وہ قرآن جمع نہ کر لیں گے اس وقت تک باہر تشریف نہیں لائیں گے۔ اسی لئے جب صدیق اکبرؓ سے عام طور پر بیعت ہو رہی تھی تو حضرت علیؑ شرکت نہ کر سکے تھے۔ صدیق اکبرؓ نے دریافت فرمایا کہ اے علیؑ! کیا تم میری بیعت سے ناراض ہو تو جواب میں ارشاد ہوا کہ بخیر میں ناراض نہیں بلکہ میری غیر حاضری کی اصل وجہ یہ تھی کہ لوگ قرآن پڑھنے میں غلطیاں کرتے تھے لہذا میں نے قسم اٹھالی تھی کہ جب تک قرآن جمع نہ کر لوں گا اس وقت تک گھر سے باہر نہ نکلوں گا۔ اس پر صدیق اکبرؓ نے فرمایا کہ آپ نے جو ارادہ فرمایا انساب تھا۔

شیخ جلال سیوطیؒ نے اس واقعہ کو دوسری اسناد سے بھی روایت کیا ہے۔

(قلت) قد ورد من طریق اخری اخرجہ عکرمہ سے روایت ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت ابن الفریس فی فضائلہ حدثننا بشر بن کے بعد حضرت علیؑ گھر میں بیٹھ گئے تو حضرت ابوبکرؓ سے موسیٰ ثناہودہ بن خلیفۃ ثناعون عن کہا گیا کہ وہ آپ کی بیعت کو ناپسند کرتے ہیں آپ محمد بن سیرین عن عکرمۃ قال لما کان بعد ان کے پاس کوئی قاصد بھیجے چنانچہ حضرت ابوبکرؓ بیعتہ ابی بکر قعد علی بن ابیطالب فی بیتہ نے پوچھا کیا آپ میری بیعت کو ناپسند کرتے ہیں؟

۱۔ ناظرین غور فرمادیں کہ اگر یہ قرآن اسی لئے جمع کیا گیا تھا کہ لوگ آئندہ غلطیوں سے محفوظ رہیں تو پھر بعد میں وہ قرآن کہا گیا اور کیوں چھپایا گیا شیخین کے عہد میں والعیاذ باللہ اگر قرآن کریم میں قطع و برید ہو گئی تھی تو آخر اپنے دور خلافت میں تو اس قرآن کی اشاعت ہونی چاہیے تھی۔ اس سے پتہ ملتے ہے کہ تحریف قرآن کے مسئلہ میں سوائے اتہامات کے اور کچھ نہیں ہے علاوہ ازیں ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہاں جمع سے مراد حفظ قرآن ہے کیونکہ ان کے قلم کا لکھا ہوا قرآن صرف ایک بتلایا جاتا ہے جس کے لوح پر کتبہ علی بن ابوطالب لکھا ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ قواعد کے لحاظ سے یہ صریح غلط ہے اس لئے حضرت علیؑ جیسے بلیغ کی طرف اس کا انتساب کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔



فقیل لابی بکر قد کمرہ بیعتک فارسل الیہ حضرت علیؑ نے فرمایا نہیں! قسم اللہ کی! پھر ان کو پوچھا تو  
 فقال اگر ہت بیعتی قال لا والله قال ما آپ مجھے والاگ ہو کر گھر میں کیوں بیٹھ رہے؟ فرمایا میں نے  
 اقدل یعنی قال رائیت کتاب اللہ یزاد فیہ قرآن کو دیکھا کہ اس میں زیادتی کی جاتی ہے تو میں نے اپنی  
 فحدثت نفسی ان لا البس حیاتی الا لصلوۃ دل میں فیصلہ کر لیا کہ میں سوائے نماز کے اپنی چادر اس وقت  
 حتی اجمعه قال لا بکر فانک نعم فارائت الخ تک نہیں اور ہونگا جب تک کہ قرآن کو جمع نہ کر لوں۔ حضرت

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جامع شاید حضرت علیؑ تھے۔ ان روایات کے علاوہ  
 ایک اور روایت تفسیر اتقان میں ہے کہ اول من جمع القرآن فی مصحف سالم مولیٰ ابی حذیفہؓ  
 یعنی پہلے جامع قرآن حضرت سالم تھے۔ شیخ جلال سیوطی اس روایت کی جوابدہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔  
 اسنادہ منقطع وهو محمول علی انہ کان یعنی چونکہ صدیق اکبرؓ کے امر سے جمع کرنے والوں میں  
 احد البجا معین بامر ابی بکرؓ۔ یہ بھی تھے اس لئے ان کو اول جامع کہہ دیا گیا ہے۔

صاحب روح المعانی نے شیخ جلال کے اس جواب پر سخت نقد کیا ہے وہ فرماتے ہیں یہ ایک  
 ایسی لغزش ہے کہ اس کے مرتکب کو معاف نہیں کیا جاسکتا۔

وجہ یہ ہے کہ حضرت سالمؓ جنگ یمامہ میں شہید ہو چکے تھے اور صدیق اکبرؓ نے جمع قرآن بعد

۱۔ عجیب بات ہے کہ حضرت علیؑ نے لوگوں کی جو غلطیاں بیان فرمائی ہیں اس میں حسب الاتفاق زیادتی کی غلطی  
 ذکر فرمائی ہے نقصان کا لفظ اس جگہ نہ کو رہیں حالانکہ مناسب تو یہ تھا کہ نقصان کا شکوہ کیا جاتا۔ کیونکہ  
 خصوم کو زیادہ گلہ اسی کا ہے کہ قرآن میں آیات خلافت حذف کر دی گئی ہیں والیاء باللہ پھر جیسا کچھ بھی تھا مگر حضرت  
 ابو بکر صدیقؓ کا ان کی رائے کی تصویب فرمانا اور نعرہ فارائیت کہنا کس صفائی سے بتلا رہا ہے کہ دونوں حضرات کفدر صاف  
 سینہ اور ایک دوسرے سے مطمئن تھے۔ ایک کو دوسرے کے متعلق کوئی شبہ نہیں تھا وہ ان کی خلافت تسلیم کرتے ہیں یہ ان کے اس  
 عذر کو معقول سمجھتے ہیں رہا جمع قرآن تو وہ ابھی تک کچھ اہمیت ہی نہیں رکھتا تھا۔

۲۔ اتقان ج ۱ ص ۵۱۔ ۳۔ ایضاً ج ۱ ص ۵۹



اختتام جنگ شروع فرمایا ہے پھر جامعین قرآن میں ان کا نام لینا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ علامہ آلوسی کا نقد بظاہر درست معلوم ہوتا ہے مگر ہمارے نزدیک ان سب روایات میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے اور نہ کوئی اشکال کی وجہ ہے ظاہر ہے کہ لفظ جمع ایک مبہم لفظ ہے کیونکہ نفس جمع میں اس وقت ہمارا کلام نہیں ہے ممکن ہی نہیں بلکہ روایات سے ثابت ہے کہ عہد نبوت میں بھی قرآن جمع کیا گیا تھا اور کسی ایک فرد نے نہیں بلکہ نہ معلوم کتنے افراد نے جمع کیا ہو گا۔ سوال یہ ہے کہ سرکاری انتظام کے ماتحت اجتماعی رنگ میں قرآن کب اور کس وقت جمع ہوا شخصی اور انفرادی جمع اگر کسی نے اپنی ذات کے لئے کر لیا ہو تو اس کا انکار نہیں ہے حضرت علیؓ کے قرآن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ناسخ و منسوخ کے لحاظ سے جمع فرمایا تھا۔ ابن سیرین جو کبار تابعین میں سے ہیں فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی بہت تلاش کی مگر مجھے دستیاب نہ ہو سکا۔

بہر حال متفرق طور پر جمع قرآن کی شہادت متفرق اشخاص کے متعلق ضرور ملتی ہیں۔ مگر وہ اسی قسم کا جمع تھا جو ہر شخص اپنے خصوصی مقاصد کے پیش نظر کر لیا کرتا ہے جیسا کہ آج بھی پنجسورہ وغیرہ وظائف کے لئے ملتے ہیں۔ مگر جمع قرآن کی جس نوعیت سے ہماری بحث ہے باوجود تلاش کے ہمیں کوئی روایت ایسی دستیاب نہیں ہو سکی جس سے جامع قرآن صدیق اکبرؓ کے سوا کوئی دوسرا شخص ثابت ہو سکا ہو حضرت عمرؓ کو جہاں جامع قرآن کہا گیا ہے وہ صرف اس لحاظ سے کہ جمع قرآن کے اصل محرک یہی ہوئے ہیں اور آئندہ بھی جمع کی خدمت بامر صدیق اکبرؓ ان ہی کے سپرد کی گئی ہے جس کی تفصیل آپ کے ملاحظہ سے ابھی گزریگی۔ جہاں تک ہمارا خیال ہے حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی جمع قرآن کو مناقب عمرؓ میں شمار فرمایا ہے وہ بھی صرف اسی لئے ہے جو وجہ ہم نے اوپر ذکر کی چنانچہ حضرت علیؓ کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کی زبان مبارک سے

۱۔ اس جگہ حضرت علیؓ کے قرآن کی جو خصوصیت بتائی گئی ہے اس میں مسئلہ متنازع فیہا کا کوئی ذکر نہیں ہے یہ سب خصوم کی حاشیہ آرائیاں ہیں اور بس۔



حافظ ابن کثیر نے نقل کیا ہے۔

ان اعظم الناس أجراً في المصاحف مصاحف کے بارے میں سب لوگوں سے زیادہ اجر  
ابوبکر ان ابابکر اول من جمع القرآن حضرت ابوبکرؓ کو ملیگا۔ بے شبہ حضرت ابوبکرؓ پہلے  
وامنادہ صحیحہ۔ بزرگ ہیں جنہوں نے قرآن مجید کو جمع کیا۔

بلاشبہ جس کے دور حکومت کی جو خدمت ہوتی ہے چونکہ اس کا انصرام اسی کے زیر قیادت ہوا کرتا ہے  
لہذا وہ اسی کی شمار ہوگی اس لئے جمع قرآن کا سہرا حسب بیان حضرت علیؓ صدیق اکبرؓ ہی کے سر رہے گا۔  
اس تحریک کے بعد جو فاروقِ اعظمؓ کے قلب میں سب سے اول پیدا ہوئی جو اس کا علی نقشب تیار ہوا وہ روایت  
ذیل سے واضح ہوگا۔ امام بخاریؒ حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ جنگ یمامہ میں حضرت  
صدیق اکبرؓ نے ایک شخص میرے پاس بھیجا۔ میں جب حاضر ہوا تو کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت عمرؓ بھی وہاں موجود  
ہیں۔ صدیق اکبرؓ نے گفتگو شروع کی اور فرمایا کہ یہ حضرت عمرؓ میرے پاس آئے تھے اور حفاظ کی شہادت کی  
گواہی دیکھ کر یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر اسی طرح آئندہ غزوات میں حفاظ شہید ہوتے رہے تو بہت سی قرآن  
کا ہاتھوں سے جاتے رہنے کا خطرہ ہے لہذا رائے یہ ہے کہ قرآن ایک جگہ جمع کر لیا جائے اس پر مجھے یہ خیال  
رہا کہ جو کام عہد رسالت میں نہ ہوا اسے ہم کیونکر کریں بڑی گفت و شنید کے بعد میرے قلب میں بھی یہ رائے صواب  
معلوم ہوئی لہذا اب میری رائے بھی یہی ہے کہ اس کام کو کر لینا چاہئے۔ اے زید تم ماشاء اللہ نوجوان ہوئے

اسے حسب بیان شیخ بدرالدین عینی یہ جنگ سلمہ میں ہوئی ہے۔ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس میں مرتدین کا لشکر تقریباً ایک لاکھ  
تھاجن کے مقابلہ کے لئے صدیق اکبرؓ نے ۱۳۰۰ سپاہی زیر قیادت حضرت خالد بن ولیدؓ روانہ فرمائے تھے کچھ شکست کے بعد  
آخر کار میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔ شیخ عینی فرماتے ہیں کہ یمامہ یمن کے ایک شہر کا نام ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یمامہ  
ایک حدید البصر عورت کا نام تھا ملک حمیر نے جب اسے قتل کیا تو اس شہر کا نام اسی کے نام پر رکھ دیا۔

۳۷ زید بن ثابتؓ کی عمر بوقت ہجرت بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ سال تھی۔ لہذا خلافت صدیقی میں اس وقت  
ان کی عمر ۲۵ سال سے کم ہوئی۔ ملاحظہ ہو عمدۃ القاری ج ۸ ص ۶۵۸۔



سمجھدار ہو، دیانتدار ہو، بڑی بات یہ ہے کہ خود عہد رسالت میں کاتبِ وحی رہ چکے ہو اسلئے اس کام کے لئے تم سے زیادہ موزوں شخص اور کون ہوگا۔ لہذا تم ہی اس خدمت کو انجام دو۔ مگر مجھے بھی یہ خدمت اسی خیال سے جو صدیق اکبرؓ کو پیدا ہوا تھا پہاڑ اٹھانے سے زیادہ مشکل معلوم ہوئی۔ لہذا میں نے عرض کیا کہ جو کام خود حضرت رسالتؐ نے نہیں کیا وہ ہم کیسے کر سکتے ہیں۔ بہر حال بڑی بحث و تمحیص کے بعد میرے قلب نے بھی اس رائے کی تصویب کی اور یہی خیال ہو گیا کہ اس وقت قرآن کریم کا جمع کر لینا ہی مصلحت ہوگا آخر اس خدمت کو میں نے قبول کیا اور جو آیت جہاں مل سکی اس کو شاخوں اور پڑیوں وغیرہ سے جمع کرنا شروع کر دیا۔ حتیٰ کہ سورہ توبہ کی یہ آیت لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ فَمِنْ أَنْفُسِكُمْ سَلَكُوا آخِرَ سَبِيلٍ تک مجھے صرف ابو خزیمہ انصاری کے پاس مل سکی۔

امام بخاری کی یہ روایت ہر چند کہ بہت واضح ہے تاہم مزید ایضاح کے لئے ہم کچھ تفصیل کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

(۱) جمع قرآن کی یہ تاریخ پڑھ کر جس نتیجہ پر ہم پہنچ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے قلب میں پہلے سے جمع قرآن کی کوئی اسکیم موجود نہیں تھی۔ رہ گئے صدیق اکبرؓ وہ تو اس تجویز سے اس قدر خالی الذہن تھے کہ بڑی بحث کے بعد اس رائے سے اتفاق کر سکے ہیں۔ اسی طرح تیسرے رکن زید بن ثابتؓ بھی بلا کسی پہلی اطلاع کو فوری طور پر بلائے گئے تھے اور بجائے کسی حتمی حکم کے مجلس مشاورت میں شریک کئے گئے تھے۔

(۲) حضرت عمر فاروقؓ جو اس مجلس کے سب سے سرگرم ممبر تھے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لئے کوئی پرائیویٹ تجویز نہیں کرتے بلکہ معاملہ خلافت کے سپردگی میں دیدینا چاہتے ہیں۔

(۳) خلیفہ اور پھر حضرت زیدؓ اس معاملہ کو صرف پاسِ خاطر حضرت عمرؓ تسلیم نہیں کرتے بلکہ بہت رد و کد کے بعد اس رائے سے اتفاق کر لیتے ہیں۔

(۴) جو امر کہ صدیق اکبرؓ اور حضرت زیدؓ کے دلوں میں کھٹک رہا ہے وہ صرف یہ ہے کہ جو کام



عہد نبوت میں نہیں ہوا اُسے ہم کیونکر انجام دیں۔ اس بیان سے اس جذبہ کا پتہ چلتا ہے جو صحابہ کے قلوب میں عمومی طور پر حفظِ قرآن کے متعلق موجزن تھا۔ یعنی ابھی صرف سوال ان منتشر نوشتوں کے جمع کرنا تھا جو عہد نبوت میں تحریر کئے جا چکے تھے مگر یہاں قلوب اس تعمیر کے لئے بھی آمادہ نہیں ہیں کہ جو قرآن عہد نبوت میں شکلِ صحفِ منتشرہ موجود تھا اس کو بعد میں نقل کر کے یکجا جمع ہی کر لیں۔ لفظی یا معنوی ترمیم سے تو ان کا تعلق ہی کیا ہو سکتا ہے۔ جو ہستی جمعِ قرآن کی فکر ہے اس کی نظر اس طرف ہے کہ یکجائی جمع کی صورت ہی میں چونکہ حفظِ قرآن سہولت ممکن ہے اس لئے گو بظاہر اس میں ذرا اس حالت کی مخالفت ہی مگر باطن اسی کی تائید ہے۔ خطابی فرماتے ہیں کہ جمعِ قرآن عہد نبوت میں اس لئے مقدر نہیں ہوا کہ نسخ و نسخ کا سلسلہ جاری تھا ترتیب طبعی یہی ہے کہ جب ایک شے مکمل ہو جاتی ہے تو اس کے بعد ہی اس کی ترتیب مناسب ہوتی ہے۔ علماء ترتیبِ تعال سے سب کو معلوم ہی تھی اب اسی عملی ترتیب کے مطابق جمع کا سوال آتا ہے تو طبائع یکایک اس سے بھی احتراز کرتی ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ طبعی انحراف عقلی اقتضار کا کیا مقابلہ کرتا اس لئے فوراً بات سمجھ میں آگئی کہ منتشر صحف کو ایک جگہ جمع کر دینا گونا گونا کام ہی مگر مرضی شارع کے مطابق ہے انا علینا جمعہ وقرآنہ کے لفظ بتا رہے ہیں کہ جمعِ قرآن عین مرضی حق ہے پہلے جمع صدر ہوا اب جمع صحف ہے۔ رہی کتابت تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے سامنے ہو چکی تھی۔ کچھ حضرات نے اس وقت بھی اپنے اپنے لئے قرآن لکھ لئے تھے جن کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت دی تھی کہ جنگ وغیرہ میں ساتھ نہ رکھا جائے مبادا دشمن خلافِ احترام کوئی حرکت کر بیٹھے۔ بہر حال بات تو کچھ نہ تھی صرف ایک جدید تجویز قرآن کریم کے متعلق سامنے آئی متدین طبائع طبعاً جدہ پہلے جاسکتی ہیں ادھر گئیں آخر عقلاً جو کام اس وقت مناسب تھا اس پر اتفاق ہوا اور اسی کو شرعاً مصلحت تصور کیا گیا۔ کتاب فضائل القرآن ص ۱۲ میں یہاں ایک اور لفظ مروی ہے لما استحل القتل بالقراء یومئذ فریق ابوبکرؓ ان یمنیع فقال لعمر بن الخطاب ولزید بن ثابتؓ



اسی طرح مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ہے۔ قال لما اصيب المسلمون باليمامة فزع ابو بكر وخاف ازید ذهب من القران طائفة الخ۔ ۱۵

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضیاع قرآن کا خطرہ جنگ یمامہ کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے قلب میں پیدا ہوا تھا ممکن ہے کہ ہر دو کے قلب میں پیدا ہوا ہو مگر جمع کی تحریک حضرت عمرؓ نے کی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو خطرہ عمرؓ کو تھا چونکہ آخر میں وہی ابو بکرؓ کو پیدا ہو گیا تھا اس لئے راوی نے درمیانی مراحل کو حذف کر کے مشترک نقطہ کو بیان کر دیا ہو۔ بہر حال جب اس رائے پر اتفاق ہو گیا تو اب انتظام یہ قرار پایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ ہر دو حضرات قرآن جمع کریں اور جو شخص کوئی آیت لیکر آوے اس پر دو گواہ طلب کر لیں۔ ۱۶ علامہ سیوطیؒ روایت فرماتے ہیں۔

ان ابابکر قال لعمر وزید اقعدا علی صدیق اکبرؓ نے حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ کو حکم بابا المسجد فمن جاءكما بشاهدين فرمایا کہ تم دونوں مسجد کے دروازے پر جا بیٹھو اور علیؓ شئ من کتاب اللہ فاكتباه جو شخص تمہارے سامنے کوئی آیت قرآنی لائے اگر رجاله ثقات مع انقطاع۔ ۱۷ اس پر دو گواہ پیش کرے تو اسے لکھ لو۔

فتح الباری میں ہے۔ قال قام عمرؓ فقال من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا من القرآن فليات به الخ حافظ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ صرف اسی پر کفایت نہ کی جاتی تھی کہ کوئی شخص لکھا ہو قرآن لے آئے بلکہ ساتھ ہی اس بات کی بھی ضرورت تھی کہ وہ یہ گواہی بھی دے کہ اُس نے خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ حفاظ اس وقت موجود تھے۔ اور خود حضرت زیدؓ ہی کیا کم تھے جو دور نبوت کے کاتب اور حافظ بھی تھے مگر احتیاط اور انتظام اسی کو مقصود تھا کہ جس طرح ہر دعویٰ کے لئے دو گواہ کی ضرورت ہوتی ہے اسی طور پر ہر آیت کے ساتھ دو گواہ بھی طلب



کر لئے جائیں۔ یہ دو گواہ کس بات کے لئے تھے حافظ ابن حجرؒ نے اس میں کئی احتمال لکھے ہیں مگر جو صاحب روح المعانی نے اختیار فرمایا ہے وہ اظہر ہے۔

ولعل الغرض من الشاہدین غالباً شاہدین سے غرض یہ تھی کہ اس بات کی گواہی دیں کہ  
ان یشہدا علی ان ذلک کتب بین یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کی نوشتہ ہر  
یدی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم یا یہ کہ اس کا دوسرے وفات میں کیا گیا تھا کیونکہ جو  
او علی ما نہ معارض علیہ صلی اللہ کچھ عرضہ اخیرہ میں باقی رہ گیا تھا اسی کو محکم اور غیر منسوخ  
علیہ وسلم عام وفاتہ... ۱۷ سمجھا جاسکتا ہے۔

اسی قول کو سخاوی نے جمال القرآن میں اختیار کیا ہے۔ شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے یہاں ایک روایت اور نقل کی ہے۔

وان عمرأتی بأبۃ الرجم فلم یعنی حضرت عمرؓ بھی جیسے اور اشخاص آیات لاتے تھے آیت رجم لائے مگر  
یکتبھا لانہ کان وحده وہ قرآن میں نہ لکھی گئی کیونکہ ان کے پاس کوئی دوسرا گواہ نہ تھا۔  
اس روایت میں اشکال یہ ہے کہ یہ آیت منسوخ التلاوت باقی الحکم ہے یعنی اس کی تلاوت منسوخ  
ہے مگر اس کا حکم باقی ہے چونکہ اس کی گفت و شنید ایک مرتبہ خود براہ راست صاحب نبوت سے ہو چکی ہے  
لہذا بعد میں پھر حضرت عمرؓ کا اس آیت کو لیکر آنا سمجھ میں نہیں آتا۔

علامہ سیوطیؒ نے بروایت حاکم نقل کیا ہے فقال عمر لما نزلت أبتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
فقلت اکتبھا فکانہ ذکرہ ذلک یعنی حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت اتری تو میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم  
کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے عرض کیا کہ اے لکھوادیکجئے مگر میری یہ عرضداشت حضور صلی اللہ علیہ وسلم  
کو پسند نہ آئی۔ لہذا جب اس آیت کا معاملہ اس وقت ہی صاف ہو چکا تھا تو اب بعد میں پھر ان کا آیت جرم



لیکر آنا بظاہر قرین قیاس نہیں ہے۔

رہ گئی یہ بحث کہ جب حکم باقی ہے تو تلاوت منسوخ ہونے میں کیا نکتہ ہے۔ ایک بسیط بحث ہے مگر امام سیوطیؒ نے یہاں آیت رجم کے متعلق ایک نہایت لطیف بات لکھی ہے اسے ہم مدیہ ناظرین کرتے ہیں

(قلت) وقد خطرت لي في ذلك نكتة حسنة آیت رجم باوجودیکہ اس کا حکم باقی ہے مگر اس کی

دھواں سبباً لتخفيف على الامم بعد تلاوت منسوخ ہونے میں نکتہ یہ ہے کہ رجم شدید ترین جگہ

اشتمار تلاوت تھا و کتابتھا فی المصحف وان اور سخت ترین حدود میں سے ہے لہذا اس کی تلاوت

کان حکمها باقیاً لانہ اثقل الاحکام اشد منسوخ ہونے سے مطلب یہ ہے کہ زیادہ شہرت نہ پائے

واغلظ الحدود وفيه الاشارة الى تاکہ انت پر تخفیف رہے اور اس میں اشارہ دیا ہے

ندب الستر۔ لہ کہ حدود میں حتی الوسع ستر مناسب ہے۔

ہمارے اس مذکورہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہے کہ جو قرآن کریم کی خدمت عہد صدیقی میں ہوئی ہے

وہ صرف اس قدر نہ تھی کہ پہلے لکھے ہوئے نوشتے ایک جگہ جمع کر دیے گئے تھے بلکہ ان کی ایک نقل بھی

لی جاتی تھی جیسا کہ کتابت کے امر سے واضح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ لہ

وفي موطأ ابن وهب عن مالك عن ابن شهاب حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ صدیق اکبرؓ

عن سالم بن عبد الله بن عمر قال جمع ابو بكر نے قرآن کا غذا بت میں جمع کیا تھا۔

القرآن في قلاطيس . . . الخ

پھر لکھتے ہیں کہ

انما كان في الاديم والعصب اولاً چمڑے کے ٹکڑوں یا شاخوں پر قرآن جمع ہونا

قبل ان يجمع في عهد ابي بكر ثم عہد صدیقی سے پہلے کا واقعہ تھا جب زمانہ صدیق اکبرؓ



جمع فی الصحف فی عہد ابی بکرؓ کما کاتباتوا انھوں نے قرآن لوراق میں جمع فرما دیا تھا  
دلت علیہ الاخبار الصحیحہ المتراصفہ جیسا کہ اخبار صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے۔

حادث محاسبی اس کی تشریح فرماتے ہیں کہ

قال الحارث المحاسبی فی کتاب فہم السنن حادث محاسبی فرماتے ہیں کہ کتاب قرآن کوئی نئی  
کتابۃ القرآن لیست بمستحدثۃ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
علیہ وسلم کان یا عربکتابتہ ولکنہ کان مفرقا بھی کتاب قرآن کا امر فرمایا تھا مگر وہ عہد  
فی الرقاع والاکتاف والحسب فانما امی صدیق اکبرؓ سے قبل متفرق طور پر موجود تھا۔  
الصدیق بنسخہا من مکان الی مکان صدیق اکبرؓ نے اسے اس متفرق شکل و ایک جگہ منتقل  
مجتمعا وکان ذلک بمنزلۃ اوراق وحدت کرتا کہ امر فرمایا اس کی مثال یوں سمجھ لیجئے کہ گویا  
فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہا قرآن کریم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت ہی میں  
القرآن منتشر فجمعہا جامع وربطہا متفرق طور پر موجود تھا ایک جامع نے اس کو یکجا  
بخط حتی لا یضیع منہا شیء جمع کر دیا ہے اور ان منتشر اجزاء کو ایک تار کے ساتھ میں پودیا

حادث محاسبی کے اس بیان سے اس کا جواب بھی نکل آیا کہ جب قرآن کریم عہد نبوت میں جمع  
نہیں کیا گیا تھا تو پھر شیخین کا جمع کرنا کیا بدعت کہا جاسکتا ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ صدیق اکبرؓ کے عہد  
میں مستقلاً پھر قرآن کریم کی کتابت ہوئی تھی مگر وہ اجزاء بشکل صحف ہی تھے مصحف تیار نہیں کیا گیا تھا۔  
اس کی مزید تفصیل آپ کے ملاحظہ سے آئندہ گزریگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

بہر حال مسجد کے سامنے ایک پبلک جگہ پیٹھکمر سرکاری طور پر علی الاعلان قرآن کریم جمع کیا جا رہا ہے  
اس سے صاف پتہ لگتا ہے کہ ان حضرات کی نیتیں بالکل پاک و صاف تھیں۔ خدا نہ کردہ اگر خلیفہ اول کے



نسبت کوئی وسوسہ کیا جائے تو یہ اس لئے غلط ہوگا کہ اولاً تو خود وہ اس جمع کے ٹکڑے تھے۔ اور اگر وہ العیاذ باللہ اس طرف ان کا کوئی خیال ہوتا تو پھر مسئلہ خلافت کے طے ہونے کے بعد سب سے اول اسی سوال کو اٹھایا جاتا اور ہرگز بھی عام صورت میں دوسروں کی وساطت سے اس خدمت کو انجام نہ دیا جاتا بلکہ اندرونی طور پر ایک قرآن جمع کر کے سب کو مجبوراً اسی کی تلاوت کا پابند کر دیا جاتا اور جس طرح کہ مدعیین نبوت کو زور و شمشیر فنا کر دیا گیا تھا یہاں بھی جو ذرا خلاف سر اٹھاتا اس کی سرکوبی کی سعی تو کی جاتی پھر ایسا بھی جانا یا نہیں یہ بعد کا مرحلہ تھا۔ مگر تاسیخ بہت زور کے ساتھ اس کی تردید کرتی ہے اور ہرگز کوئی حرف ایسا پیش نہیں کیا جاسکتا جس سے خلیفہ اول کا کوئی جبر و تشدد اس مسئلہ میں ثابت ہو سکتا ہو بلکہ عجیب تر یہ کہ اس وقت یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ لوگ کونسا قرآن پڑھیں۔ سوال صرف یہ تھا کہ قبل اس کے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا لکھا ہوا قرآن منفقود ہو جائے۔ اس کی ایک نقل صحابہؓ کے مجمع میں لیلیٰ جائے تاکہ شخصی یادداشتوں کے فنا ہونے سے قبل سرکاری انتظام کے ماتحت ایک ایسا قرآن تیار ہو جائے جس کی طرف بوقت ضرورت مراجعت کی جاسکے اور اگر بالفرض کسی آفت کے باعث کسی صحابی کے پاس کوئی آیت تحریر شدہ دستیاب نہ ہو سکے تو اس قرآن کے ذریعہ سے جو اسی زمانہ کے قرآن کا ایک نقل ہوگا اس آیت کو پورے وثوق کے ساتھ حاصل کیا جاسکے۔

رہے حضرت عمرؓ تو ان کے پاس برابرت کی شہادت اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس مسئلہ کو انھوں نے عین اس وقت چھیڑا ہے جبکہ حفاظ عام طور پر موجود تھے۔ بفرض محال اگر ان کی نیت کچھ اور ہوتی تو مصلحت کا اقتضایہ تھا کہ اس وقت کو آنے دیا جاتا جبکہ ایک ایک کر کے زمانہ نبوت کے حفاظ ختم ہو جاتے اور ان کے اپنے اپنے نوشتے سب منفقود ہو جاتے پھر اطمینان کے ساتھ حسب نثر ایک قرآن مرتب کر لیا جاتا اس وقت پھر ایسا کون ہوتا جو ان حذف شدہ عبارات کی اصلاح کر سکتا مگر یہاں اس کے بالکل برعکس اسی پراصرار تھا کہ حفاظ کے عام مجمع میں جلد از جلد قرآن



ایک جگہ جمع ہو جائے اور بس۔ ابھی اس کا مشورہ تک نہیں ہے کہ عام طور پر کس قرآن کی تلاوت کی جائے بلکہ ہر شخص اپنی جگہ مختار ہے کہ جس طرح جو قرآن وہ زمانہ نبوت میں تلاوت کیا کرتا تھا اسی طرح تلاوت کرتا رہے۔ اسی لئے اس وقت کوئی قرآن مسلمانوں میں شائع نہیں کیا گیا بلکہ صرف اسی قدر ہوا کہ ایک نقل لیکر محفوظ کر لی گئی اس لئے بدلتے عقل سلیم یہ تسلیم کر لینے پر مجبور ہے کہ جمع قرآن کا مسئلہ ہرگز کسی بدعتی سے نہیں ہوا بلکہ ہر دور میں ضرورتوں کے تدریجی احساس نے تدریجاً اہل اسلام کو اس طرف متوجہ کیا ہے اسلامی تاریخ ان متعصبین پر ہمیشہ نوحہ کرتی رہی کہ جو اس کے زیر ترین اوراق تھے وہی ان کی نظروں میں بد مذالغ ہیں کوئی ملت اور کوئی مذہب اپنی آسمانی کتاب کے تحفظ کی عملی تشکیل اس اطمینان بخش طریق پر نہیں پیش کر سکتی جیسا کہ ہمارے سامنے جمع قرآن کا مسئلہ مگر تعصب کا کیا علاج؟ کہ جو سامان تحفظ تھے اسی کو سامان تحریف سمجھ دیا گیا۔

ظلم کی حد ہو گئی ہے آخر انصاف کیجئے کہ اگر اس وقت قرآن جمع ہو گیا تو کیا غضب ہوا کیا قرآن جمع نہ کیا جاتا اور وہ وقت آجانے دیا جاتا جبکہ یہود و نصاریٰ کی طرح یہ امت بھی اپنی کتاب میں اختلاف کرتی نظر آتی۔ یا ظلم یہ ہوا کہ ایسے وقت قرآن کیوں جمع ہو گیا کہ اب کسی بواہوس کو بھی اپنے خواہشات کے لئے کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔

مثل هذا يذوب القلب من مكد ان كان في القلب اسلام و ايمان  
کیا اس پاک تجویز اور بے لوث طرز عمل کے بعد بھی کسی کو مجال اعتراض باقی رہ سکتی ہو کلام کلا چلے مان لیجئے کہ عہد صدیقی میں چونکہ خلافت کی طاقت حضرت عمرؓ کے پاس نہ تھی اس لئے ممکن ہے حسبِ منشاء اس وقت کچھ حذف و زیادات نہ ہو سکی ہوں مگر اس وقت کیا مانع تھا جبکہ بہت تھوڑی سی مدت بعد مسند خلافت حضرت عمرؓ کے لئے خالی ہو چکی تھی۔ اس مقدس ہستی کی برارت کا یہ دوسرا موقع ہے کہ جب خود اپنی خلافت کا زمانہ آتا ہے تو یہاں جمع قرآن کا سوال تک پیدا نہیں ہوتا۔



میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ہماری تاریخ قدم قدم پر پہی بتاتی ہے کہ کسی دور میں مسلمانوں نے عام یا خاص طور پر جمع قرآن کی طرف عداوت جو نہیں کی بلکہ واقعات کی رفتار نے آہستہ آہستہ ان کو اس طرف متوجہ کیا ہے۔ عہد فاروقِ اعظم اسلام کا نہایت پرسکون دور تھا اطمینان کی قابل رشک گھڑیاں نصیب تھیں ضیاع قرآن کا وسوسہ تک دماغوں میں نہ گذر سکتا تھا اس وقت اذہان بھلا جمع و ترتیب کی طرف متوجہ ہوتے تو کیسے ہوتے۔

ابھی ہم نے اپنے بیان کا صرف ایک رخ آپ کے سامنے رکھا ہے اب آپ اس کا دوسرا رخ بھی دیکھیں اور اس پر ذرا غور کریں کہ اگر حضرات شیخین بقرض محال کوئی ادنیٰ ترمیم کرنے کا قصد کرتے بھی تو کیا اس عہد کے مسلمان اسے برداشت کر لے سکتے تھے۔ اسلام کا تیرہ ہزار کا لشکر میلہ کذاب کے ایک لاکھ فوج کو شکست دیکتا ہے اس لئے کہ وہ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دوسرے مدعی نبوت کو نہیں دیکھ سکتا۔ مگر اس کی غیرت کہاں چلی جاتی جبکہ اس کے نبی کی عزیز ترین پونجی اس کی آنکھوں کے سامنے لٹ رہی ہوتی اور اس کے خون میں کوئی حرکت نہ ہوتی۔ حضرت عمرؓ جیسا شخص اور وہ بھی اپنے دورِ خلافت میں یہ سوچتا ہے کہ رجم کا حکم تو باقی ہے مگر آیت رجم قرآن میں کہیں لکھی نہیں گئی ایسا نہ ہو کہ آئندہ چلکر لوگ سرب سے اس کے منکر ہی ہو جائیں اور رجم کی یہ سنت ہی جاتی رہے۔ رجم کی آیت یاد ہے دل چاہتا ہے کہ اس کے ابقار کی کوئی صورت نکالیں مگر اتنی مجال نہیں ہے کہ قرآن شریف کے کہیں حاشیہ ہی پر آیت رجم کو لکھیں حالانکہ وہ بھی قرآن کی ایک آیت ہی ہے گو نسخ التلاوت بھی مگر نہیں کر سکے اور فرماتے ہیں کہ

لَوْ أَنَّ يَقُولُ الْمَنَاسِ نَزَادَ      اگر اس کا خطرہ نہ ہوتا کہ لوگ یہ کہیں گے عمرؓ نے کتب میں زیادتی

عمرؓ نے کتاب اسے لکھتے تھا      کر دی تو میں آیت رجم کو لکھ دیتا۔

آپ کو یہ شبہ نہ گذرے کہ اگر آیت رجم قرآن کی درحقیقت کوئی آیت تھی تو فاروقِ اعظمؓ نے محض لوگوں کے خوف سے اسے لکھا کیوں نہیں ورنہ غیر قرآن کے لکھنے کے عزم کے کیا معنی۔ فتح الباری



اور روح المعانی دیکھنے سے پتہ لگتا ہے کہ روایت کے آخر میں لکھتے معانی آخر القرآن اور فی ہامش القرآن کے لفظ اور ہیں یعنی قرآن کے حاشیہ پر کہیں لکھ دیتا ہذا یہ سوال ہی وارد نہیں ہوتا۔ شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کے جواب میں بہت کچھ لکھا ہے مگر امام العصر حضرت سید محمد انور شاہ قدس سرہ کا یہ مختصر جواب جس قدر شافی ہے اس کے بعد ہمیں کسی تطویل کی ضرورت نہیں ہے۔

ایک مفکر دماغ کے لئے یہ اتفاق بھی قابل غور ہے کہ جب پہلی بار عہد صدیقی میں جمع قرآن کا مسئلہ شروع ہوتا ہے تو اس کے محرک خلیفہ وقت نہیں ہیں بلکہ حضرت عمرؓ ہیں اور جب دوسری مرتبہ پھر خلافت عثمانی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے تو یہاں بھی حضرت عثمانؓ خود محرک نہیں بلکہ حضرت حذیفہؓ ہیں۔ رہے عمرؓ تو ان کے عہد خلافت میں یہ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور نہ اس معاملہ میں کسی جدید انتظام کا کوئی تذکرہ ملتا ہے جب خلافت رابعہ کا دور آتا ہے تو اس زمانہ میں پھر اسی قرآن کی تلاوت نظر آتی ہے جو ان سے پیش رو خلفاء کے عہد میں مرتب ہو چکا تھا بلکہ خود مساجد و منابر میں حضرت علیؓ اسی کو تلاوت فرماتے ہیں۔ اس قدرتی اتفاق سے بدھشتہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ جمع قرآن کا مسئلہ کبھی کسی خفیہ سازش کے ماتحت نہیں ہوا اور نہ اس میں کسی کا کوئی ذاتی مقصد تھا نہ ہو سکتا ہے بلکہ حفاظت قرآن کی ایک مشترکہ ذمہ داری جو مسلمانوں پر یکساں عائد تھی اسی کا انجام دینا سب کا واحد مقصد تھا۔

بخاری کی روایت میں حضرت زیدؓ کے انتخاب کے جو معقول اسباب ذکر ہوئے وہ تو آپ نے دیکھے لیکن یہاں ایک نہایت اہم جز اور بھی ہے جسے حافظ ابن کثیر نے اپنی مشہور تاریخ میں لکھا ہے اور وہ ہے

وکان علیؓ یحبہ وکان یعظم یعنی حضرت علیؓ کو ان سے بڑی محبت تھی اور یہ بھی

علیاً و یعرف لہ قدسہ ۱۵ حضرت علیؓ کی بڑی تعظیم اور قدر شناسی فرماتے تھے۔

شاید جمع قرآن کی تاریخ میں یہ بھی ایک اعجاز مستور تھا کہ اس کے ارکان میں وہ شخص بھی داخل ہے



جس کو محبوبیت اور محبت علیؑ کا فخر میسر ہوتا کہ آئندہ بدگمانی کا کسی کو کوئی موقعہ میسر ہی نہ آ سکے۔ مگر ان سب احتیاط اور قدرتی کرشموں کے باوجود جنہیں قرآنی حفاظت کا انکار کرنا مقدر تھا آخر انھوں نے کر دیا وماذا بعد الحق الا الضلال۔

متعصبین کا دل اس جگہ نہ معلوم اس قلم کو کتنی بددعائیں دیتا ہو گا جس نے دنیا تک باقی رہنے والی تاریخ میں حضرت زیدؑ کو مجبین علیؑ کی فہرست میں لکھ دیا ہے۔

فاروق اعظم صدیق اکبرؓ سے سب سے پہلے بیعت کرتے ہیں۔ ادھر شہادت عثمانؓ کے وقت پہلے محافظ صاحبزادگان حضرت علیؑ ہیں۔ اس بے نظیر اتفاق کو نہرا گندہ کیجئے گندہ ہونیوالا نہیں ہے اس لئے یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جمع قرآن صرف خلفاء اربعہ کی اتفاق رائے سے نہیں بلکہ جمہور صحابہ کے اتفاق رائے سے ہوا جیسا کہ اس کے براہین و شواہد آپ ابھی اور ملاحظہ فرمائیں گے۔ (باقی آئندہ)

## اسلام کا اقتصادی نظام

(جدید ایڈیشن)

ہماری زبان میں پہلی بے مثل کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی اور معاشی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کی راہ نکالی ہے۔ اسلام کی اقتصادی وسعتوں کا مکمل نقشہ سمجھنے کے لئے اس کتاب کا مطالعہ بید مفید ہے کتاب اس دفعہ بڑی تقطیع پر طبع کرائی گئی ہے۔ صفحات ۳۶۰ قیمت تین روپے

پتہ:۔ مکتبہ "برہان" قروں بلغ دہلی



# امام طحاویؒ

(۶)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

اور اب میں امام طحاویؒ کے اس ”یوم الہدیٰ“ کے ”تہجیج ربنا“ کی کچھ تفصیل کرنا چاہتا ہوں  
میرا مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ پر جو نتائج مرتب ہوئے اب ان کو نمبر وار بیان کروں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ المزنی کی مختصر سے قاضی بکار کی جو کتاب جلیل پیدا ہو چکی تھی،  
سچ پوچھئے تو اس واقعہ کی بدولت امام طحاویؒ کو بکار کی کتاب کے زیر اثر اور زیر ہدایت و رہنمائی اس سے  
بہتر نقش پر اپنی مختصر ”صغیر و کبیر“ کے تیار کرنے کی توفیق ہوئی، نہ یہ واقعہ پیش آتا نہ طحاویؒ ماموں کو چھوڑ  
نہ قاضی بکار ان پر مہربان ہوتے اور ان کی ہر طرح کی امداد کے اس قابل بناتے کہ وہ مختصر مزنی جیسی  
کتاب کے مقابلہ کی کتاب لکھ سکتے۔

مختصر مزنی کے متعلق ابن سرّیج کا جو خیال تھا اس کا ذکر آچکا ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الطنون

میں اس پر اور اضافہ کیا ہے کہ علما رشافعیہ نے مزنی کے بعد

علی منوال مرتبوا و لکلامہ مختصر مزنی کے دھڑے پر آئندہ اپنے فقہی مسائل کو مرتب کرتے رہے اور

فسر و اشرحوا ہم عاکفون مزنی کی اسی کتاب کی تفسیر کرتے رہے، شرح لکھتے رہے، گویا اسی

علیہ و دارسون لہ و مطالعہ کے گہوالتی پالیتی مارے جمے ہوئے ہیں۔ درس اسی کا دیتے ہیں اور

فیہ دھڑا (رج ۲ ص ۲۴۵) مطالعہ اسی کا ایک زمانہ رازتے کر رہے ہیں۔



شافعیوں کی ایسی ٹھوس کتاب کے مقابلہ میں حنفیوں کی طرف سے امام طحاویؒ کا اپنی مختصر پیش کرنا کوئی معمولی بات نہیں ہے اور معاملہ صرف اسی پر ختم نہیں ہو گیا۔ ان شروح و حواشی کے سوا جو اس وقت تک مختصر طحاوی پر علماءِ احناف نے لکھے ہیں ان میں سے علاوہ عام مصنفین جیسے احمد بن علی الوراق وغیرہ کے حنفیوں کے دو جلیل القدر فاضلوں یعنی صاحب احکام القرآن ابو بکر الجصاص المتوفی ۳۵۲ھ اور ان سے بھی بڑھ کر علی بن محمد الایسجانی المتوفی ۳۵۲ھ ہیں، جن کا یہ فخر بھی کیا کم ہے کہ ان کے ایک شاگرد صاحب ہدایہ کی کتاب ہدایہ آج سات سائڑھے سات سو سال سے تمام مشرقی ممالک کے درس میں داخل ہے کہتے ہیں کہ ایسجاہی ترکستان کا کوئی شہر ہے، گویا اسی دن کے واقعہ نے مصر اور چینی ترکستان جیسے دور دست علاقوں کا علمی ڈانڈا ملا دیا۔ ایسجاہی کے متعلق طاش کبریٰ زادہ نے لکھا ہے۔

لم یکن بما وراء النهر في زمانه من ما وراء النهرين ایسجاہی کے زمانہ میں کوئی آدمی ایسا نہیں تھا

یحفظ المذهب مثله۔۔ ۱۵ جسے مذہب (فقہی مسائل) اتنے زبانی یاد ہوں۔

طحاوی کی مختصر کے متعلق یہ کام تو خیر گھر میں علماء احناف کرتے رہے لیکن اس سے زیادہ اس کا اثر شوافع پر پڑا، سب جانتے تھے کہ مختصر المزنی کے رد میں قاضی بکار نے جو ”کتاب جلیل“ لکھی تھی وہ اگرچہ مردہ ہو گئی لیکن طحاوی نے اپنے مختصر سے اسی کتاب کو زیادہ قوت دیکر زندہ کر دیا ہے کیونکہ تاجچاہوں کہ امام طحاوی نے اپنی اس کتاب کو کتب ابی حنیفہ یعنی امام محمد کی کتابوں سے الگ ہو کر مزنی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے یعنی مزنی کی مختصر کے ہر باب کے مقابلہ میں طحاوی نے بھی وہی باب قائم کیا ہے اور جہاں جہاں مزنی نے حنفی نقطہ خیال پر تنقید کی ہے طحاوی نے پوری طاقت سے اس کا جواب دیا ہے اس لئے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ عام فنون کے برعکس وہ زیادہ تر اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔ ۱۶

طحاوی کی یہ کتاب شوافع پر سخت گراں گذر رہی تھی لیکن کسی کی ہمت نہیں ہوتی تھی کہ میدان



میں اترے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ امام شافعیؒ تو خیر امام ہیں لیکن مختصر طحاوی کا مقابلہ اگر کوئی کر سکتا تھا تو المرنی ہی قلم کر سکتا تھا، لیکن افسوس کہ حالات ایسے پیدا ہوئے کہ ان کی زندگی میں طحاوی اپنی کتاب مرتب نہ کر سکے۔

بہر حال اس کتاب کے بعد عام طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شافعیوں کا رنگ بہت پھیکا پڑتا چلا جاتا تھا جس کا ثبوت میں ابھی پیش کروں گا، اس لئے ”شافعیت“ کے ہمدردوں میں بڑی کھلبلی مچی ہوئی تھی ان میں حدیث کے جاننے والے تو بہت تھے لیکن مرنی کی مختصر ہو یا طحاوی کی دونوں میں حدیث سے زیادہ فکری و نظری قوت سے کام لیا گیا تھا اور اس کے ساتھ حدیث کے لحاظ سے بھی کوئی گوشہ کمزور نہ تھا کیونکہ امام طحاوی بخلاف عام علماء اراخاف کے دونوں کے مرد تھے، جس کا اعتراف جیسا کہ ذکر ہو چکا ان کے ایک حریف نے قاضی ابو عبد اللہ کے بھرے اجلاس میں کیا تھا۔

جہاں تک میرا خیال ہے تقریباً سو سال تک مصر ہو یا بغداد، خراساں ہو یا حجاز حالانکہ ہر جگہ علماء شافعیہ کی خاص تعداد پائی جاتی تھی، اور ان میں بڑے بڑے لوگ تھے لیکن مختصر الطحاوی کے مقابلہ میں کسی کا قلم نہ اٹھا۔

امام بیہقیؒ | بالآخر چوتھی صدی کے وسط میں گویا طحاوی کی وفات سے تقریباً سو سو سال بعد ایک عالم ابو بکر احمد بن الحسین بن علی خراساں کے مشہور شہر نیشاپور کے علاقہ بیہق میں پیدا ہوئے جو عام طور پر علمی دنیا میں البیہقی کے نام نامی سے مشہور و معروف ہیں۔ منہ ولادت ۳۸۲ھ اور وفات ۴۵۸ھ ہے۔

حافظ بیہقی میں بچپن ہی سے سعادت و ہوشمندی کے آثار نمایاں تھے ذہنی نے لکھا ہے کہ

کتب الحدیث وحفظ من صباہ ۱۰ حدیث لکھی اور اس کو یاد کیا بچپن ہی سے۔

پھر قوت فہم اور حسن حافظہ میں نمایاں امتیاز رکھتے تھے۔ ان کو اپنے طلب علم کے سلسلہ میں جس کا دائرہ



خراساں، عراق، حجاز، جبال سب کو محیط ہے اور تقریباً سب سے اوپر سائزہ سے استفادہ کا موقع ملا۔ ایک تعلیمی خصوصیت ان کو یہ حاصل ہوئی کہ مشہور محدث جلیل صاحب مستدرک الحاکم سے علم حدیث اور شافعی مذہب کے ممتاز فقیہ ناسر بن محمد ابوالفتح المروزی سے فن فقہ کے سیکھنے کا کافی موقع ملا۔ گویا اس طرح سے حدیث اور فقہ دونوں کی جامعیت جیسا کہ طحاوی کے حال میں نقل کر چکا ہوں، کم علماء کو میسر آتی ہے مگر ان کو ہر ایک سے بہرہ وافر ملا، حدیث کے متعلق صرف اتنا ہی کافی ہے کہ بالاتفاق تمام مورخین ان کو حافظ الحدیث کے لقب کے ساتھ ساتھ

من کبار اصحاب الحاکم ابی عبد اللہ ابو عبد اللہ ابن البیہقی الحاکم کے بڑے ممتاز تلامذہ

ابن البیہقی فی الحدیث ۱۰۰ میں ان کا شمار ہے یعنی حدیث میں۔

قرار دیتے ہیں۔ نیز ان دونوں علوم کے علاوہ مشہور شافعی متکلم و اصولی علامہ ابن فورک جو خاص کر عبد اللہ بن کرام رئیس فرقہ کرامیہ سے مناظرہ کے لئے غزنین سلطان محمود کے دربار میں بلائے گئے تھے اور بقول ابن خلکان سلطان کے سامنے

جرت بھامناظرات بن کرام اور ابن فورک میں مناظروں کا سلسلہ جاری رہا

ان سے کافی طور پر انھوں نے استفادہ کیا تھا، یہی وجہ ہے کہ لوگ ان کے استاد الحاکم کے مقابلہ میں لکھتے ہیں کہ

والزائد علیہ فی الزايع العلوم ۱۰۰ بیہقی کا مرتبہ بعض علوم میں استاد (حاکم) سے بڑھا ہوا ہے

ایک عجیب اتفاق یہ بھی تھا کہ ان کے استاد الحاکم اور ابن فورک دونوں کے دونوں اپنے زمانہ

میں قلم کے بادشاہ تھے، حاکم کی تالیفات کے متعلق کہتے ہیں کہ

صنف فی علومہ ما یبلغ الفا وخمس مائتہ ۱۰۳ ایک ہزار پانچ سو کے قریب ان کے تصانیف کی تعداد ہے

۱۰۰ ابن خلکان ذہبی مرآۃ - ۱۰۰ ابن خلکان - ۱۰۰ ایضاً ج ۱ ص ۲۸۴ -



اور تقریباً یہی حال ابن فورک کا بھی ہے۔

بلغت مصنفاتہ فی اصول الفقہ الدین اصول فقہ اصول دین معانی القرآن وغیرہ علوم میں ان

ومعانی القرآن قریباً من مائتہ مصنف<sup>۱</sup> کی تصنیفات کی تعداد سو کتابوں کے قریب پہنچتی ہیں۔

الغرض کچھ ایسے مواقع علامہ بیہقی کو ملتے رہے جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ

جمع بین علم الحدیث والفقہ و بیان علل علم حدیث وفقہ کے جامع بن گئے اور حدیث کے علل بیان کرتے

الحدیث والجمع بین الاحادیث<sup>۲</sup> اور مختلف حدیثوں میں تطبیق دینے میں ان کو کمال حاصل تھا۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ سب کچھ سیکھنے سکھانے پڑھنے پڑھانے کے بعد بجائے اس کے کہ یہ

اپنے علم سے کوئی دنیاوی سر بلندی حاصل کرتے جیسا کہ اس زمانہ میں عام دستور تھا ابوالحسن بیہقی گھوم گھا کر

پھر اپنے گاؤں خسرو جردہی میں آکر گوشہ گیر ہو گئے۔ یہ خسرو جردہی اصل نیشاپور کے پرگنہ بیہق کے بہت سے

گاؤں میں ایک چھوٹا سا گاؤں تھا حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے بتان المحدثین میں لکھا ہے کہ

بیہق نام چند یہ است متصل در سبت بیہق چند گاؤں ہیں جو نیشاپور سے بیس کوس کے فاصلہ پر واقع ہیں

کروے از نیشاپور کہ مجموع آں دیہات را ان چند دیہاتوں کو مجموعی طور پر بیہق اسی طریق سے کہتے ہیں جس پر دہلی

بیہق گویند مثل بارہا نہ در لوح دہلی کے اطراف بارہا نہ کے لفظ کا اطلاق چند دیہاتوں پر ہوتا ہے۔

الغرض علاقہ بیہق کے کسی مختصر سے گاؤں خسرو جردہی میں عزلت نشین ہو گئے اور وہیں نہایت سادہ

فقیرانہ زندگی بسر کرنے لگے۔ ذہبی نے عبدالغافر کی تاریخ نیشاپور سے نقل کیا ہے۔

کان علی سیرۃ العلماء قانعا بالیسیر علمدار کی روش پر تھے یعنی ٹھوڑے پرس کر نیوالے اپنے زہد و

متبعیلا فی زہدہ و وسر عہ۔ تقویٰ کے ساتھ لپٹے ہوئے اور اس پر ڈٹے رہنے والوں میں تھے۔

غالباً خسرو جردہی کے زمانہ کا یہ حال ہے جس کا ذکر الیافعی نے مرآۃ میں کیا ہے کہ۔

۱۔ ابن خلکان ج ۱ ص ۴۱۲۔ ۲۔ ذہبی ج ۳ ص ۳۱۰۔ ۳۔ ص ۴۶۔



ان سرد الصوم ثلاثین سنت ۱۵ بیہقی نے تیس سال تک مسلسل روزے رکھے ہیں ۔

تحصیل کمال کے بعد اس طرح سے ایک دیہات کی طرف واپس لوٹنے جہاں ظاہر ہے کہ نہ طلبہ زیادہ تعداد میں مل سکتے ہیں اور نہ عقیدتمندوں کا جھمیللا ہو سکتا ہے اس قسم کی زندگی گزارنے کا خصوصاً بڑے بڑے مصنفین اساتذہ کی خدمت میں رہنے کے بعد لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ درس و تدریس تذکیر و وعظ قضا و افتار وغیرہ سے زیادہ اپنی عافیت کی زندگی میں اکثر و بیشتر تالیف و تصنیف میں مشغول رہے۔ چونکہ خاندانی طور پر یہ شافعی تھے اور ان کے جتنے بڑے اساتذہ ہیں وہ بھی شافعی المسلك ہی تھے خصوصاً الحاکم کا شغف تو امام شافعیؒ سے اتنا بڑھا ہوا تھا کہ ایک مستقل کتاب ہی فی فضائل الشافعیؒ تصنیف کی تھی۔ اس لئے قدرتی طور پر ان کو شافعی مکتب خیال ہی کے متعلق کتابوں کی تصنیف کرتے کا خیال پیدا ہوا۔ میرا خیال ہے کہ اس سلسلہ میں ان کی پہلی کتاب وہی ہے جس میں انھوں نے حضرت امام شافعیؒ کے نظریات و مجتہدات کو جواب تک مولقات بغدادیہ (اقوال قدیمہ) اور مولقات مصریہ (اقوال جدیدہ) نیز تلامذہ کی مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے تھے اور تقریباً دو سو سال سے اسی منتشر اور پراگندہ حال میں پائے جاتے تھے جمع کیا ہے چیونٹیوں کے منہ سے شکر کا جمع کرنا آسان نہ تھا لیکن خدائے امام بیہقی کو توفیق عطا فرمائی اور جیسا کہ ابن خلکان اور یافعی نے لکھا ہے۔

ہو اول من جمع نصوص الشافعیؒ پہلے آدمی بیہقی ہیں جنھوں نے دس جلدوں میں

فی عشر مجلدات ۱۰ امام شافعیؒ کے نصوص اور تصریحات کو جمع کیا ہے۔

ملک میں عام طور پر ان کی شہرت اور امام شافعیؒ سے عقیدت کا عام چرچا اگر ایسے اہم کام کے انجام دینے کے بعد ہونے لگا ہو تو کیا تعجب ہے۔

۱۵ مرآۃ ج ۳ ص ۸۲۔ ۱۶ مگر تعجب ہے کہ ذہبی نے نصوص الشافعیؒ کی کل تین جلد ہی بتائی ہیں۔

۱۷ ابن خلکان ص ۱۲۰ و یافعی ص ۸۲۔



بنین کے حساب سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ بیہقی اپنے اس مختصر گزٹوں میں تقریباً ۵۰ سال کی عمر تک مقیم رہے، ظاہر ہے کہ جن علمی کمالات اور غیر معمولی حفظ و ذکاوت کے وہ مالک تھے پھر جن کثیر التالیف اساتذہ یعنی الحاکم اور ابن فورک کی صحبتوں میں انھوں نے زندگی گزاری تھی وہ ان کو نچلے اور بیکار بیٹھنے کیسے دیتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نصوص الشافعی کے بڑے کام سے فارغ ہونے کے بعد انھوں نے شافعی مذہب کے متعلق کسی اور خدمت کے انجام دینے کا ارادہ کیا۔ شاید کام شروع کر چکے تھے یا کرنے والے تھے کہ اسی عرصہ میں طبقہ شافعیہ کے بعض علماء کو ان کی اس غیر معمولی محنت کو دیکھ کر جو نصوص شافعی کے مرتب کرنے میں اٹھائی تھی اور شافعیوں پر دو سو سال سے جو بات بطور فرض کے چڑھی پئی آتی تھی اس کو اتارنا تھا، ان کو خیال گذرا کہ اسی قسم کا دوسرا فرض جو ہمارے طبقہ پر ایک مدت سے باقی چلا آ رہا ہے کیوں نہیں بیہقی ہی سے اس کے چکانے کی استدعا کی جائے۔

میری مراد امام طحاوی اور ان کی کتابیں خصوصاً مختصر کبیر و مختصر صغیر ہے جس میں المزنی کے مقابلہ میں حنفیہ کی جانب سے پورا زور دکھایا گیا تھا اور سچ تو یہ ہے کہ طحاوی کی اور کتابیں بھی خواہ وہ کسی مقصد سے لکھی گئی ہوں۔ مثلاً معانی الآثار ہو یا مشکل الآثار اگر براہ راست نہیں تو بالواسطہ اس کی زد بھی شافعیت ہی پر پڑتی تھی اور ایسی زد تھی جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، سو سال تک کوئی اس کے مقابلہ کے لئے شافعیوں میں تیار نہ ہو سکا تھا، بہر حال یہ تجویز طے ہوئی کہ ابوالحسن بیہقی کو طحاوی کے مقابلہ میں کھڑا کیا جائے، کیونکہ طحاوی کے مقابلہ کے لئے جس جامعیت کی ضرورت تھی وہ ان میں پائی جاتی تھی افسوس ہے کہ اس شافعی عالم یا ان علماء کا خصوصیت سے تو مجھے پتہ نہ چل سکا لیکن یہ بات کہ طحاوی کے مقابلہ میں بیہقی کو یا ضابطہ تحریک کے ذریعہ سے آمادہ کیا گیا۔ اس کا ذکر تو خود علامہ بیہقی نے اپنی کتاب ”معرفة السنن والآثار“ میں کیا ہے۔ کتاب الطہارت بالماء کے باب سے پہلے وہ خود ارقام فرماتے ہیں۔



وَحِينَ شَرَعْتَ فِي هَذَا الْكِتَابِ    جب اس کتاب کو میں نے لکھنا شروع کیا تو اہل علم میں سے بعض  
 بَعَثُوا إِلَيَّ بَعْضُ اخْوَانِي مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ    بھائیوں نے ابو جعفر طحاوی کی کتاب بھیجی اور ان کی سخت شکایت کی  
 بِالْحَدِيثِ بَكْتَابِ أَبِي جَعْفَرٍ الطَّحَاوِيِّ    یعنی طحاوی کی کتابوں میں ان کو جب یہ محسوس ہوا کہ حفاظِ حدیث  
 وَشَكَا فِي مَا لَكُنْتُ إِلَى مَا رَأَيْتُ فِيهِ مِنْ تَضَعِيفٍ    کے نزدیک جو خبریں صحیح ہیں اگر اس کی رائے سے یہ خبریں مخالف  
 أَخْبَارٍ صَحِيحَةٍ عِنْدَ أَهْلِ أَطْحَاوِي خَالَفَهَا    ہیں تو ان کو ضعیف قرار دیتا ہوں اور حفاظِ حدیث کے پاس جو  
 رَأَتْ بَعْضُهُمْ أَخْبَارَ ضَعِيفَةٍ عِنْدَهُمْ حِينَ    حدیثیں کمزور ہیں ان کو قوی کر دیتا ہوں اگر اس کی رائے کے موافق  
 وَافَقَهَا رَأَتْهُ وَسَاكِنِي أَنْ أُجِيبَ عَمَّا    ہوتی ہیں۔ ان ہی اہل علم صاحبِ طحاوی کی اس شکایت کے  
 احْتِجَاجِهِ بِمَا حَكَمَ    بعد مجھ سے خواہش کی کہ طحاوی نے جن چیزوں سے استدلال کیا ہے

نہیں کہا جاسکتا کہ یہ تجویز کوئی شخصی رائے تھی یا کسی جماعت کی طرف سے بیہقی کے پاس پیش کی  
 گئی تھی لیکن تجویز اور تجویز کے ساتھ خود ابو جعفر طحاوی کی کتابوں کا بھیجنا یہ خود دلیل ہے کہ صرف کسی سرسری  
 شکل میں بیہقی سے اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ باضابطہ زور ڈالا گیا ہے کہ وہ اس کام کو اپنے ہاتھ میں لیں  
 اور اسی لئے پورے طور پر مسلح کر کے یعنی طحاوی کی کتابوں کے ساتھ یہ تجویز ان کے پاس بھیجی گئی بیہقی پر بھی  
 اس تجویز کا پورا اثر ہوا۔ صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی کتاب میں طحاوی کے اعتراضات کو بھی پیش نظر رکھنے پر آمادہ  
 ہو گئے بلکہ اس کے بعد خود لکھتے ہیں کہ اس مہم کی سرانجامی سے اب تک ہر شافعی عالم جو چکچا رہا تھا، قبل  
 اس کے کہ میں اس کے سر کرنے پر آمادہ ہو جاتا۔ معاملہ کی اہمیت کے مد نظر اپنے لئے غیبی قوت سے نئی  
 امداد لینا بھی ضروری قرار دیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیہقی نے خود اپنے قول کے مطابق استخارہ کیا اور استخارہ کے بعد سہ

دریں دریلے بے پایاں دریں طوفانِ موج افزا    دل افکندیم بسم اللہ مجرہا و مرہا



اور سو سال بے جو قرض شافعیہ پر خفیوں کا باقی چلا آ رہا تھا اس کے اتارنے کے لئے آستین چڑھالیں گو مجھے اس کا اب تک کوئی ثبوت نہیں ملا ہے لیکن غالب قرینہ ہے کہ اس سلسلہ میں مختلف جہات سے ان کے پاس کتابیں فراہم کی گئیں آخر جب ابو جعفر طحاوی کی تالیفات ان کے مستعد ہونے سے پہلے ان کے پاس بھیجے گئے تھے تو آمادہ کرنے والوں نے آئندہ ہر قسم کی امداد سے دریغ کیوں کیا ہو گا، خصوصاً اگر اس واقعہ کو بھی پیش نظر رکھ لیا جائے کہ یہی وہ زمانہ ہے جس میں علمائے شافعیہ کے سب سے بڑے قدر شناس اور عقیدتمند نظام الملک طوسی اسی نیشاپور میں ملک شاہ سلجوقی کے مطلق العنان نائب السلطنت تھے جو علاوہ محط العلماء شافعیہ ہونے کے خود بھی ایک بڑے عالم تھے۔ کبھی کبھی درس حدیث کا حلقہ اپنے ایام وزارت میں بھی قائم کیا۔

• بلکہ اگر اسے بدگمانی نہ سمجھی جائے تو کہہ سکتا ہوں کہ حافظ بیہقی کو فکری و نظری امداد بھی باہر سے پہنچائی جاتی ہو تو کچھ تعجب نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اوسر علامہ بیہقی نے طحاوی کے مقابلہ میں قلم اٹھایا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبل اس کے کہ کتاب لکھا کرتا ہو جائے۔ طبقہ شافعیہ میں اس کتاب کی دھوم مچی ہوئی ہو حتیٰ کہ بعض لوگوں نے تو تکمیل کتاب سے پہلے ہی شافعیوں کی خفیوں پر فتح کے خواب دیکھنے شروع کئے یعنی صرف خیالی خواب نہیں جو شاید اس زمانہ کا ہر شافعی عالم تقریباً دیکھ ہی رہا ہو گا بلکہ واقعی خواب لوگوں کو نظر آنے لگے۔

خود حافظ بیہقی کا بیان ہے کہ ابھی کتاب پوری بھی نہیں ہوئی تھی کہ ان کے ایک شاگرد جن کا نام محمد بن احمد تھا انھوں نے علامہ بیہقی سے آکر ایک دن بیان کیا

رائت الشافعی فی النوم و بیدہ جزء میں نے خواب میں امام شافعی کو دیکھا کہ ان کے

من ہذا الكتاب وهو يقول قد مكنت ہاتھ میں اس کتاب کا جز ہے اور فرما رہے ہیں آج

اليوم من كتاب الفقيه احمد سبعة فقیہ احمد کی کتاب سے سات اجزا میں نے نقل کئے

اجزاء وقال قرئتھا۔ اور میں نے اس کو خود پڑھا۔



یہ محمد بن احمد صاحب نے ایک ہی دفعہ نہیں بلکہ جب کچھ اور اجزا پورے ہوئے تو پھر اسی قسم کا خواب دیکھا کیونکہ اس خواب کے بعد آگے یہ الفاظ بھی ہیں۔

وراء بعید ذالک اسی قسم کے خواب انہوں نے بعد کو بھی دیکھے۔

محمد بن احمد صاحب کے متعلق تو ”اصد قہم لہجۃ“ کے ذریعہ سے خود ان کے استاد نے صفائی پیش کر دی ہے لیکن ان کے بعد ایک دوسرے شافعی بزرگ نے جیسا کہ ان سے بھی حافظ بیہقی ہی راوی ہیں اگرچہ ان کے نام کی صراحت نہیں کی گئی ہے اور نہ ”لہجۃ“ کی توثیق کی گئی ہے۔ اسی قسم کا خواب دیکھا چنانچہ فرماتے ہیں۔

فی صباح ذالک الیوم رای فقیہ اخر اسی دن کی صبح میں میرے بھائیوں (شاگردوں) مختدوں)

من اخوانی الشافعی قاعدان فی الجامع میں دو ایک فقیہ نے دیکھا کہ امام شافعی جامع مسجد میں ایک تخت

علی سر پر بٹھولے استقادت الیوم پر بیٹھے ہوئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ الفقیہ (یعنی بیہقی) کی کتاب

من کتاب نفقیہ حدیث کذا و کذا۔۔۔ آج ہی میں نے فلاں فلاں حدیث کا علم حاصل کیا۔

ذہبی کے تذکرۃ الحفاظ میں نے بیہقی کے صاحبزادے اسماعیل جن کا لقب شیخ القضاۃ تھا فرماتے تھے کہ ان دونوں خوابوں کی اطلاع مجھے میرے والد نے دی۔ واللہ علم بالصواب۔ شوافع نے اس خواب کو کیسے برواشت کر لیا جس میں امام شافعی کے متعلق دعویٰ کیا گیا ہو کہ اپنے مقلد کی کتاب سے امام نے خود استفادہ کیا، لیکن جب شوافع اس کو تسلیم کرتے ہیں تو ہمیں ان راویوں پر شک کرنے کا کیا اختیار ہے خصوصاً جب خود حافظ بیہقی یا ان کے صاحبزادے کی طرف ان کو منسوب کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام طحاوی کی تردید کی تجویز پاس ہوئی اور علامہ بیہقی کو اس پر آمادہ کیا گیا۔ انتخاب وغیرہ کر کے وہ اس پر آمادہ ہوئے اور قبل اس کے کہ کتاب پوری ہو، شوافع کا بیان ہے کہ صرف عالم ناسوت اور شہادت ہی میں نہیں بلکہ دوسرے عالم میں بھی اس کا چرچا اس کی تکمیل سے پہلے بڑے زور و شور سے ہونے لگا



حتیٰ کہ امام شافعیؒ تک کی روح اس سے استفادہ کے لئے حاضر ہوئی اور یہ سارا قصہ تو کتاب کی تکمیل سے پہلے کا ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جس دن یہ کتاب مہذب و مرتب ہو کر پوری کتاب کی شکل میں تیار ہوئی ہوگی اس وقت شافعی طبقات میں کیا دھوم مچی ہوگی۔ تاریخوں میں لکھا ہے کہ جب علامہ بیہقی اپنے گاؤں خسرودر میں معرفۃ السنن کو لکھ کر فارغ ہوئے تو فوراً نیشاپور سے ان کے پاس پیغام بھیجا گیا کہ آپ اس کتاب کو لیکر خود نیشاپور شریف لائیے یہ پیغام کن لوگوں کی طرف سے آیا تھا، ابن خلکان نے تو مجھول کے صیغہ میں ذکر کیا ہے کہ

وطلب الی نیشاپور لنشر العلم علم کی اشاعت کے لئے نیشاپور بلائے گئے دعوت قبول کی او  
فلجاب وانتقل الیہا لہ خسرو در سے منتقل ہو کر نیشاپور آ گئے۔

لیکن ذہبی نے بلائے والوں کا ذکر ذرا زیادہ واضح لفظوں میں کیا ہے یعنی

طلب منہ الامۃ الانتقال من الناحیۃ نیشاپور کے ائمہ اور مشیروں نے استدعا کی کہ دیہات ناجیمہ  
الی نیشاپور لسماع الكتب۔ منتقل ہو کر مرکزی شہر نیشاپور کتابوں کے سنانے کیلئے آجائیں۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلائے والے عوام نہیں تھے بلکہ الاممہ تھے جس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ عام علماء بھی نہیں تھے کیونکہ اس زمانہ کی اصطلاح کی رو سے "الائمہ" تو علماء کے اسی طبقہ کو کہہ سکتے ہیں جو عملاً کے طبقہ میں بھی سب سے زیادہ سربراہ اور ممتاز ہوں، ابن خلکان نے "لنشر العلم" کا لفظ لکھ کر بات کو محمل کر دیا۔ حالانکہ ذہبی نے بجائے اس کے لکھا ہے کہ بیہقی کو نیشاپور کے ائمہ نے بلایا تھا تا کہ اپنی کتابیں خود اپنی زبان سے لوگوں کو سنائیں۔

یہاں بظاہر یہ خیال گذر سکتا ہے کہ جو کتاب شوافع نے طحاوی کے توڑ پڑھتی سے لکھوائی تھی یعنی معرفۃ السنن محض اس کے سنانے کا تو اس میں ذکر نہیں ہے لیکن خود ذہبی نے اس کے بعد جس واقعہ کا ذکر



کیا ہے، اس سے یہ مسئلہ بھی صاف ہو جاتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جب علامہ بیہقی نے نیشاپور کے ائمہ کے پیغام کو منظور فرمایا اور پورے ۷۵ سال کی جو زندگی خسرو جرد کے گوشہ انزوا میں گزری تھی۔ کیونکہ ذہبی نے لکھا ہے کہ خسرو جرد سے نیشاپور بیہقی ”فی سنہ ۴۴۱“ میں آئے اور اس حساب سے ان کی عمر ۷۵ سال کی ہوتی ہے۔ بہر حال جب وہ نیشاپور پہنچ گئے تو چوتھی صدی کا یہ شہر جو ہر اعتبار سے قریب قریب بغداد اور فسطاط (مصر) کا ہمسر تھا۔ یہاں انہی ائمہ کی جانب سے یہ انتظام کیا گیا کہ ان کے لئے ایک مستقل مجلس مرتب کی گئی۔ یعنی باضابطہ ایک حلقہ قائم کیا گیا اور کن لوگوں کا حلقہ؟ کیا معمولی طالب علموں، یا عام شہریوں کا۔ خود ذہبی لکھتے ہیں کہ ائمہ اس مجلس میں حاضر ہوتے تھے۔ وہی ائمہ بطور مستفیدین اور معتقدین کے اس حلقہ میں شریک تھے پھر اس حلقہ میں بیہقی کو کس چیز کے سنانے کا حکم دیا گیا۔ ابن خلکان نے نشر العلم کہہ کے بات پر پردہ ڈال دیا، لیکن ذہبی نے صاف کھل کر لکھا ہے کہ

اعدولہ المجلس لسماع امام بیہقی کے لئے مجلس اس لئے مرتب کی گئی تاکہ ان

کتب المعرفۃ۔ کی کتاب معرفۃ السنن سنی جائے۔

کون کہہ سکتا ہے کہ ”الائمہ“ کے اس گروہ میں صرف نیشاپور ہی کے شافعی علما رہتے تھے۔ یا باہر سے

بھی علما اس کتاب کو سننے کے لئے تشریف لائے تھے جب اس کے سماع کے لئے اتنا انتظام کیا گیا تھا تو کیا تعجب ہے کہ باہر سے بھی لوگ آئے ہوں۔

معرفۃ السنن والاثر چار جلدوں میں ختم ہوتی ہے۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اتنی ضخیم کتاب کتنے

دنوں میں ختم ہوئی ہوگی اور جب ختم ہوئی ہوگی تو علما رضوانہ جو خفیوں کے قرض کے بوجھ سے سو سال بعد ہلکے ہوئے تھے ان کی روحانی مسرت اور خوشی کی کوئی انتہا ہو سکتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جیسے کتاب کی تکمیل سے پہلے حافظ بیہقی کے تلامذہ نے گزشتہ بالا خواب دیکھے تھے



کتاب کی تکمیل اور غالباً اس مجلسِ ائمہ میں سماع کے بعد ایک ممتاز سربراہِ آوردہ عالم محمد بن عبدالعزیز المروری نے خواب دیکھا جسے وہ خود ان الفاظ میں بیان کرتے تھے ”میں نے دیکھا کہ ایک تابوت آسمان کی طرف چڑھتا چلا جا رہا ہے اور اس پر نور ٹرپ رہا ہے، تب میں نے کہا کہ یہ کیا ہے۔ کہنے والے نے جواب دیا کہ احمد بیہقی کے یصانیف ہیں علامہ بیہقی کے صاحبزادے اسماعیل بیہقی پہلے تو ان خوابوں کو اپنے والد ابو بکر احمد بیہقی کے حوالے سے بیان کرتے تھے۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ پھر فرملے لگے۔

سمعت الحکایات لثلاث میں نے ان تینوں قصوں کو خود ان تینوں خواب  
من الثلاثة المذکورین - دیکھنے والوں سے بھی سنا ہے۔

اور یہ تو اس کتاب کی شہرت عالم بالا میں تھی، رہی اس بہت دنیا میں اس کی کیا قدر ہوئی اور علماء شافعیہ پر اس کتاب کا کیا اثر پڑا، اس کا اندازہ اسی ایک واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ چوتھی صدی میں شافعیوں میں جس گرامی ہستی پر بقول ابن خلکان اصحابِ شافعی کی ریاست ختم تھی اور جن کے سپرد منبر و محراب، خطابت و تدریس اور وعظ کی مجالس تھیں اور جن کو مشہور شافعی استاد مطلق ابو اسحاق شیرازی اس طرح خطاب کرتے تھے۔

یا مفید المشرق والمغرب انت لے مشرق و مغرب کو فائدہ پہنچانے والے آج  
الیوم اماما لائمہ - سارے جہان کے اماموں کے تم امام ہو۔

اور جن کی وفات پر کہا جاتا ہے کہ تمام بازار بند کر دیئے گئے تھے اور ان کا جو منبر جامع مسجد میں تھا وہ توڑ دیا گیا تھا اور طلبائے اپنی اپنی داوائیں اور قلم توڑ ڈالے تھے کامل ایک سال تک حالت یہی رہی۔ میری مراد ”امام الحرمین“ سے ہے شاید ہی کوئی کتاب علما اور علم کی تاریخ میں شوافع نے لکھی ہو جس میں بیہقی اور ان کے کارنامے کے متعلق ”امام الحرمین“ کا یہ فقرہ نہ نقل کیا جاتا ہو کہ وہ فرمایا کرتے تھے۔

فامن شافعی المذہب لالشافعی علیمنۃ ایسا کون شافعی الذہب میں ہے جس پر امام شافعی کا احسان ہو



الا احمد البیہقی فان لد علی الشافعی منۃ لہ مگر صرف احمد بیہقی کہ ان ہی کا امام شافعی پراحسان ہے۔  
 لوگ امام الحرمین کے اس فقرہ کو پڑھتے ہیں اور گزر جاتے ہیں لیکن سچ پوچھئے تو ان چند الفاظ میں،  
 امام الحرمین نے اس تاریخ کو بیان کر دیا ہے جسے خدا جانے کتنے اوراق میں بیان کرنے کی میں نے کوشش کی ہے  
 اور اب بھی مطمئن نہیں کہ جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر کہہ سکا یا نہیں۔ گو اس کی کوئی صحیح سند مجھے اب  
 تک نہیں ملی ہے کہ واقعی امام الحرمین نے ایسا ارشاد فرمایا تھا یا محض خوش اعتقاد شافعیوں نے اس فقرہ کو  
 ان کی طرف منسوب کر کے اسے اچھالنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن اس فقرہ کی معنویت خود دلیل ہے کہ کسی عمیق النظر، ژرف نگاہ مفکر کا یہ قول ہے جس کی  
 نگاہیں یہ دیکھ رہی تھیں کہ شافعی علماء سب کچھ کرتے رہے لیکن اگر طحاوی کے حملوں کا صحیح جواب ان کی طرف نہ  
 نہیں دیا گیا تو ایک دن دنیا سے شافعییت کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہی مطلب ہے امام الحرمین کا اپنے  
 اس فقرہ سے کہ

الا احمد البیہقی فان لد علی الشافعی منۃ لہ مگر احمد بیہقی کہ ان کا امام شافعی ہی پراحسان ہے۔  
 میں نے جو کہیں یہ دعویٰ کیا تھا کہ طحاوی کی کتابوں سے شافعییت کا رنگ پھیکا پڑتا چلا جا رہا  
 تھا اور وعدہ کیا تھا کہ اس کا ثبوت آگے آ رہا ہے میرا اشارہ اسی طرف تھا اس کی گواہی میں شافعیوں کے  
 امام الائمہ اور مفید المشرق والمغرب، صاحب المنبر والمحراب امام الحرمین کو ہی پیش کرتا چاہتا تھا، اگر امام الحرمین  
 کے کلام کا یہ مطلب نہیں ہے تو بتایا جائے کہ امام بیہقی نے طحاوی کے رد کے سوا امام شافعی پر اور کون بڑا  
 احسان کیا۔ یہ بات کہ انھوں نے فقہ شافعیہ کے متعلق بہت سی کتابیں لکھی ہیں یہ ان کی کوئی خصوصیت  
 نہیں ہے خود ان کے استاد الحاکم ہی کا کام ان سے زیادہ ہے۔ شافعیوں کے الباز الاشہب ابن سرتج ہی  
 کی تصنیفات کی تعداد چار سو بتائی جاتی ہے۔ آخر اگر بیہقی کا اصلی کارنامہ طحاوی کے مقابلہ میں شافعی



مذہب و مسلک کی تائید نہیں ہے تو پھر تمام شوافع ان کو

کأن من اکثر الناس نصراً بیہقی امام شافعی کے مذہب کے سب سے زیادہ اور

لمذہب الشافعی۔ ۱۷ سب سے بڑے مددگاروں میں ہیں۔

کیوں کہتے ہیں، واقعہ یہی ہے کہ امام طحاویؒ نے شافعیت پر جو جواب بے پناہ چلے کئے تھے اگر بیہقی ان کے مقابلہ میں نہ کھڑے ہو جاتے تو خدا ہی جانتا ہے کہ شافعیت کا دنیا میں کیا حشر ہوتا، حضرت شاہ عبد العزیزؒ نے بستان المحدثین میں امام الحرمین کے مذکورہ بالا فقرہ کو نقل فرمانے کے بعد بالکل بجا طور پر ارشاد فرمایا ہے کہ ”بتائید ونصرت او (بیہقی) رواج این مذہب (شافعی) دو بالا گشتہ ۱۷

بہر حال اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ ابو بکر احمد البیہقی نے مسلک شافعی کی بقا و ترویج میں بڑا انقلابی کام کیا، اوروں کو ان کے کام سے اطمینان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن شافعیوں کا جو طبقہ طحاوی کے اعتراضات اور تنقیح کی وجہ سے دل گرفتہ ہو رہا تھا اگر اس طبقہ کی تسلی ان کی کتابوں سے ہو گئی اور جب وہ کہتے ہیں کہ ہو گئی تو پھر ان کی خدمات کی نہ قدر کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔

نیشاپور کی ائمہ کی مجلس نے خود بیہقی کے حلقہ میں شریک ہو کر جب ان کا حوصلہ بڑھایا اور اسی نیشاپور کے امام الائمۃ نظام الملک طوسی کے سب سے زیادہ چہیتے اور معظم و محترم عالم امام الحرمین نے اپنے مذکورہ تاریخی فقرہ سے ان کو امام شافعی کا محسن قرار دیکر گویا پوری دنیا نے شافعییت کا محسن اعظم قرار دیا۔ قدرتی طور پر اس کا یہی نتیجہ ہونا چاہیے کہ اس سلسلہ میں حافظ بیہقی کی سعی و محنت کی رفتار اور تیز ہو جائے۔ انھوں نے معرفۃ السنن کے بعد پھر ٹھیک مختصر الطحاوی کے کبیر و صغیر کے مقابلہ میں دو سنن کبیر و صغیر لکھیں اور جس طرح امام طحاوی کی مختصر کی خصوصیت یہ تھی جسے نقل کر چکا ہوں ”رتبہ علی

۱۷ ابن خلکان۔ ۱۷ بستان المحدثین ص ۵۰۔ ۱۷ تاریخوں میں لکھا ہے کہ اسلامی دور کے اس سب سے بڑے وزیر کا حال یہ تھا کہ جس وقت امام الحرمین ملنے تشریف لاتے (بالغزنی اکرامہ واجلس فی مسندہ) ان کی تعظیم میں بالغز سے کام لیتے اور اپنی مسند خاص پر انھیں جگہ دیتے۔ (ابن خلکان)



ترتیب المرنی "ٹھیک بیہقی نے بھی اپنی اس صغیر و کبیر کو جیسا کہ حاجی خلیفہ لکھتے ہیں۔

السنن الکبیرۃ والصغیرۃ کتابا لابی بکر سنن کبیرہ اور سنن صغیرہ یہ دونوں کتابیں ابو بکر احمد بن

احمد بن الحسین بن علی البیہقی وہما علی الحسین بن علی بیہقی کی ہیں۔ مرنی کی مختصر کی جو ترتیب ہے

ترتیب مختصر المرنی ۱۰ وہی ترتیب بیہقی کی ان دونوں کتابوں کی ہے۔

اس موقع پر ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا چاہئے کہ شوافع نے بیہقی کی کتابوں کی جتنی قدر کی جتنا اسے دنیا میں روشناس کرانے کی کوشش کی۔ ان کی کتابوں کی تعریف میں کبھی۔

ما صنف فی علم الحدیث مثله علم حدیث میں ان کی کتاب اپنی ترتیب و تہذیب و راستواری جودت کی خوبیوں کے

تہذیباً و ترتیباً و جودة لحاظ سے ایسی کتاب کہ کہا جاسکتا ہے ایسی کوئی کتاب علم حدیث میں تک نہیں لکھی گئی

جیسا کہ سبکی نے لکھا ہے یا ذہبی نے

عمل (البیہقی) کتابا لم یسبق مثله بیہقی نے ایسی کتابیں تصنیف کیں کہ ان کتابوں سے پہلے اس کی مثال نہیں ہے

جیسا کہ آگے معلوم ہوگا بعض شافعیوں نے تو قسم تک کھائی ہے کہ فقہ شافعی میں کوئی صحیح درک

پیدا ہی نہیں کر سکتا جب تک بیہقی کی "معرفت" نہ پڑھے۔ الغرض خود بیہقی کے معاصرین جن میں امام الحرمین

بھی ہیں، اور ان کے بعد ہر ملک اور ہر طبقہ کے شوافع بیہقی اور ان کی کتابوں کی تعریف میں رطب اللسان

رہے اور ہیں، حتیٰ کہ حاجی خلیفہ جو حنفی ہیں ان کے قلم سے ان ہی تعریفوں سے متاثر ہو کر یہ جملہ سنن صغیر و کبیر

کے متعلق بے ساختہ نکل گیا کہ

لم یصنف فی الاسلام (صرف مذہب شافعی کے لحاظ سے نہیں بلکہ) اسلام میں ان

مثلهما۔ دونوں کتابوں جیسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

اسی کا نتیجہ ہے جیسا کہ الیافعی نے لکھا ہے۔



للبیہقی تصانیف کثیرۃ بلغت الف بیہقی کی بہت سی تصنیفیں ہیں جن کی ضخامت ایک ہزار جز تک

جزو نفع اللہ تعالیٰ بہا المسلمین پہنچتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شرق و غرب عرب و عجم کے

شرق و غربا و عربا و عجماً۔ مسلمانوں کو ان کتابوں سے نفع پہنچایا۔

اور ہماری حکومت اصفیہ نے باوجود حنفی الملک ہونے کے امام بیہقی کی سب سے بڑی کتاب "المنزل الکبیر" جو ان کے علم کی انسائیکلو پیڈیا ہے دس ضخیم جلدوں میں حال میں شائع کی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ جس کے مقابلہ میں یہ ساری ہنگامہ آرائیاں ہوئیں یعنی امام طحاوی ان کی غیر تو غیر خود حنفیوں نے بھی جیسی کہ چاہئے قدر نہ کی حد یہ ہے کہ اس وقت تک ان کی مختصر کبیر تو خیر، صغیر بھی طبع نہ ہو سکی۔ مدت ہوئی کہ صرف ایک کتاب معانی الآثار بغیر کسی تصحیح اور استہمام کے ہندوستان سے لیتھو میں شائع ہوئی اور نہایت نامکمل ناقص غلط نسخہ شکل میں چند سال ہوئے کہ شکل الآثار کی کچھ جلدیں مطبع دائرۃ المعارف نے شائع کی ہیں جو مطبع کا قصور نہیں بلکہ علماءِ اخاف کی اس بے توجہی کا نتیجہ ہے کہ ہندوستان جیسے قدیم اسلامی بلکہ حنفی ملک اور مسلمانوں کی عظیم ترین آبادی میں اس کا بجز ایک ناقص غلط نسخہ کے اس وقت تک کوئی کامل صحیح نسخہ نہ مل سکا تھا، خدا کرے اس کتاب کی تکمیل اور امام کی دوسری زین کتابوں کی اشاعت کی توفیق مسلمانوں کو عموماً اور دائرۃ المعارف کو خصوصاً میسر ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنے گاؤں خسرو جرد سے نیشاپور بلائے جانے کے بعد جہاں تک میرا خیال ہے حافظ بیہقی کا مستقل مستقر نیشاپور ہی رہا۔ سترہ سال تک وہ اسی شہر میں درس و تدریس املا و تحدیث کے ساتھ اپنے مشن (نصرت مذہب الشافعی) میں پورے انہماک کے ساتھ مشغول رہے اور چوتھتر سال کی عمر پا کر ۵۸۰ھ ہجری میں پانچویں صدی کے وسط میں نیشاپور ہی میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی لکھا ہے کہ حافظ بیہقی کی لاش کو تابوت میں رکھ کر بیہقی لائے اور خسرو جرد میں دفن کیا۔



اور اس میں شبہ نہیں کہ کیفیتاً کچھ ہی کہا جائے لیکن کمناً اور مقدار و ضخامت کے حساب سے بہتی کے قلمی کارنامے امام طحاوی کی خدمتوں سے بہت زیادہ ہیں۔ گذر چکا کہ لوگوں نے بہتی کے تالیفات کے متعلق اندازہ کیا ہے کہ ہزار جر سے زیادہ ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اتنے بڑے جلیل محدث ہونے کے لوگ لکھتے ہیں کہ

لم یکن عندہ سنن النسائی ولا ان کے پاس نہ نسائی کی سنن تھی اور نہ جامع ترمذی اور

جامع الترمذی ولا سنن ابن ماجہ نہ ابن ماجہ کی سنن تھی۔

حالانکہ امام طحاوی کے متعلق تو لوگوں کا خیال ہے کہ براہ راست نسائی سے بھی وہ روایت کرتے تھے تعجب ہے کہ یہ کتابیں اب تک کیسے نہیں پہنچیں اور یہ ایک اہم مسئلہ ہے جس پر بحث کرنے کی ضرورت ہے، اگر یہ واقعہ ہے تو پھر حافظ بہتی کی علمی منزلت اور بلند ہو جاتی ہے کہ امام طحاوی سے وسائل بلکہ عمر کی کمی کے باوجود جیسا کہ چاہئے مقابلہ کا حق ادا کر دیا، اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ گوانام طحاوی کی عمر ۸۳ سال کے قریب ہوئی لیکن ان کی زندگی کا بیشتر حصہ پریشانیوں میں گزرا۔ لکھنے لکھانے کا وقت نسبتاً ان کو کم ملا، بخلاف بہتی کے وہ تو شروع ہی سے لکھنے میں مشغول ہو گئے، یہاں محدثین کا ایک اطفیفہ یاد آیا۔ مشہور محدث حافظ ابو عمر ابن اصرام نے ایک بات لکھی ہے کہ

سمعت شیوخنا یقولون طول العمر اپنے استادوں سے میں نے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ درازی عمر

دلیل للرجل بأشتغالہ بأحادیث اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص کی زندگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیہ وسلم کی حدیث کی خدمت میں بسر ہوئی ہے۔

اور یہ تولیے شیوخ سے انھوں نے سنا تھا، آگے اپنا ذاتی تجربہ بھی بیان کرتے ہیں۔

ویصدق التجربة فان اهل الحديث اذا تجربہ سے اس کی تصدیق بھی ہوتی ہے تم علم حدیث کے خادموں کے

تبعتم اعمارهم تجد ہا فی غایۃ الطول حالات کا تتبع کرو تو پواؤ گے کہ انھوں نے عموماً انتہائی طویل عمریں پائی ہیں



میری غرض اس لطیفہ کے نقل کرنے سے یہ نہیں ہے کہ میں امام طحاوی کے طول عمر کو حافظہ بہتی کی عمر کے مقابلہ میں اشتغال بالحدیث کی زیادتی کی دلیل بنانا چاہتا ہوں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو کلیہ نہیں قرار دیا جاسکتا لیکن ابن الصلاح کے جن شیوخ کا ”طول العمر دلیل للرجل اشتغاله بالحدیث“ دعویٰ تھا ان کے دعویٰ کی بنیاد پر کوئی حنفی اگر اس راہ سے بھی طحاوی کی حدیث دانی کو بہتی کی حدیث دانی پر ترجیح دے تو شاید الزامی حجت بننے کی اس میں صلاحیت ہو۔

خیر یہ تو ایک لطیفہ تھا، کہنا یہ ہے کہ اس اہتمام و انتظام کے ساتھ پانچویں صدی کے وسط بلکہ تقریباً آخر میں خفیت پر شافعییت کی طرف سے یہ جوابی حملہ ایک ایسے وقت میں ہوا کہ جس فن کی راہ سے یہ حملہ کیا گیا اور اس علمی مقابلہ میں جو ہتھیار استعمال کیا گیا تھا، بیچارے اخاف کم از کم اس زمانہ تک پہنچتے پہنچتے اگر اس ہتھیار سے بالکل بیگانہ نہیں تو بہت کچھ نامانوس ہو چکے تھے۔ چونکہ خلافت میں فیصلہ کا یہ طریقہ کہ سنا جو روایت سب سے زیادہ قوی ہو آنکھ بند کر کے اس کو ترجیح دیدینی چاہئے۔ یہ بالکلیہ حضرت امام شافعیؒ کا ابتدائی نظریہ تھا اور اس کے لئے تن حدیث سے زیادہ ان رجسٹروں کے متعلق ماہرانہ بصیرت حاصل کرنے کی ضرورت ہے جنہیں فن رجال کے ائمہ نے رواۃ حدیث کے متعلق مختلف اوقات میں مرتب فرمایا ہے، خفیوں میں ترجیح کا یہ طریقہ شروع ہی سے ناپسندیدہ تھا۔ اس لئے ان کو حدیث کے اس خاص شعبہ سے پہلے بھی چنداں تعلق نہ تھا اور جیسے جیسے دین و علم سے زیادہ دنیا طلبی لوگوں میں بڑھی اور بھی اس سے بیگانگی بڑھتی ہی چلی گئی۔ عموماً فقہ اصول فقہ (جو حکومت کا قانون تھا) اور ان ہی میں زیادہ مہارت حاصل کرنے کے لئے ذہنی اور ادبی علوم کی طرف لوگوں کا عام رجحان بڑھتا چلا جاتا تھا۔ طاش کبریٰ زادہ جو دسویں صدی کے عالم ہیں انہوں نے اپنی کتاب منقلح السعادة میں اگرچہ اپنے عہد کے علماء راخاف کا یہ حال لکھا ہے کہ

ان قصاری نظراً بناء هذا الزمان في علم ہائے زمانہ کے لوگوں کی انتہائی پرواز علم حدیث میں آج کل

الحدیث النظر في مشارق الانوار للصاعغانی مشارق الانوار صفائی پر ختم ہوتی ہے اور اگر کہیں اونچے ہو کر تم غوی



فان ترفعت الی مصابیح البغوی خلت انھا کے مصابیح تک پہنچ گئے تو باور کرنے لگو گے کہ محدثین کے  
تصل الی درجۃ المحدثین وما ذالک الا لجلہم درجہ تک تم پہنچ گئے اور یہ نتیجہ ہر علم حدیث کا ہل ہونے  
بالمحدث بل لو حفظہا عن ظہر قلب و کا۔ واقعہ یہ ہے کہ کوئی اگر ان دونوں کتابوں کو  
ضم الیہما من المتون مثلیہما لم یکن محدثا اگر زبانی بھی یاد کر لے جب بھی وہ محدث نہیں ہو سکتا  
حتی یلجہ الجمل فی سہم الخياط (۲ ص ۲) جب تک کہ اونٹ سوئی کے ناکہ سے نہ گزرے  
اور یہ تو حنفی مدارس اور حلقہ ہائے درس میں حدیث کا عام نصاب تھا۔ باقی اگر اس فن میں مہارت  
خصوصی کوئی حاصل کرنا چاہتا تھا تو طاش کبریٰ زادہ جیسے محتاط بزرگ کے قلم سے یہ الفاظ نکلتے ہیں۔  
وانما الذی یعدہ اہل ہذا الزمان بالفا اور اس زمانہ میں فن حدیث کی انتہائی چوٹی تک پہنچنے والا  
الی النہایت وینادونہ محدث المحدثین آدمی جسے محدث المحدثین اور بخاری العصر کا خطاب دیا  
وبخاری العصر من اشتغل بجامع جائے وہ ہے جو ابن کثیر کے جامع الاصول کے ساتھ  
الاصول لابن الاثیر مع حفظ علوم اشتغال رکھتا ہو اور اس کے ساتھ علوم الحدیث جن  
المحدث کمختصر ابن الصلاح او فنون کا نام ہے ان کے مختصرات مثلاً ابن الصلاح یا  
التقریب والتیسیر للنووی ونحو ذلک۔ تقریب یا نووی کی تیسیر یا ان ہی جیسی کتابوں کا عالم ہو۔  
جیسا کہ میں نے عرض کیا، یہ رپورٹ یقیناً دسویں صدی ہجری کی ہے لیکن جاننے والے جانتے  
ہیں کہ ہم جس زمانہ کا ذکر کر رہے ہیں تقریباً یہ حادثہ حنفی اسکولوں پر اسی زمانہ میں پیش آچکا تھا یہین طاش  
کبریٰ زادہ کے متعلق اس کو بھی اپنے سامنے رکھ لینا چاہئے کہ زمانہ ان کا خواہ کچھ ہی ہو لیکن جس مکان  
اور مقام میں بیٹھے ہوئے یہ الفاظ ان کے قلم پر آئے ہیں وہ مسلمانوں کی سیاسی قوت کا اس زمانہ میں  
آخری نقطہ کمال تھا میری مراد قسطنطنیہ سے ہے، جہاں ترکوں کے اقبال کا آفتاب بڑے آہستہ تاب  
سے چمک رہا تھا، اس لئے حنفی علماء کی برگزیدہ ترین جماعت کا اس زمانہ میں اس کو مرکز ہونا چاہئے



گویا یہ حال اس طبقہ کے چوٹی کے افراد کا تھا اور یہ کیفیت صدیوں سے چلی آرہی تھی۔

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بیچارے حنفیوں میں بہت سی ہیبت کی ان کتابوں سے کیسی کھلبلی مچ ہوگی، اپنی سیاسی قوتوں کے زور سے خواہ اس کمزوری کی تلافی کرتے ہوں، لیکن علم کے حلقہ میں جس قسم کی خفت پانچویں اور چھٹی صدی کے تاج الشریعت اور شمس الائمہ، صدر الملتہ والدین لوگوں کو اٹھانی پڑتی ہوگی۔ سچی بات یہ ہے کہ اب بھی اس کے تصور سے طبیعت جھینپ جاتی ہے۔

ایک طرف شافعیوں کی جانب سے بہت سی ہیبت کی کتابوں کے متعلق جو طحاوی کے توڑ پر لکھی گئی تھیں جیسا کہ ابھی سے شاہ عبدالعزیز صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ ”من قسم می خورم برآں کہ این پنج کتاب را در عالم نظیر نیست“ ۱۵

ان حنفی الفاظ میں گویا فہذا براہینی فحشہ بمثلہا۔ کالج پرنسپل دیا جا رہا تھا لیکن بیچارے اخاف جو بہت سی کی گرفتوں کا اگر کچھ جواب دے سکتے تھے تو وہ کید بسنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے بدنام تھا اور جس راستہ سے حریف جواب طلب کرتا تھا اس کے چلنے والے اخاف میں یا بالکل نہیں تھے یا کچھ تھے بھی تو وہ برائے نام۔ آخر تبارق الانوار اور مصابیح کی مقطوع السند حدیثوں کے پڑھنے والوں سے بھلا رجالی بحثوں اور ابن قطان، یحییٰ بن معین، علی بن مدینی، احمد بن حنبل جیسے ائمہ کی ناقدانہ راؤں کی کیا توقع کی جاسکتی تھی۔ بقول طاش کبریٰ زادہ اس کے لئے تو ضرورت تھی ایسے آدمی جو

۱۵۔ اس ”الملتہ والدین“ کی مٹی پھلی صدیوں میں جتنی پلید ہوئی ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے الیافعی مرآۃ الجنان میں لکھتے ہیں۔ ثم عموا التلقیب بالدين فيما بعد حتى السوقه والفجرة لقبوهم بنور الدين وشمس الدين زين الدين وكمال الدين واشباه ذلك، ممن هم ظلام الدين وشين الدين ونقص الدين واشباه ذلك من اضداد الدين آخر میں ایک بزرگ ابن عجل کے قول پر بدتمیزی کے اس طوفان کو ختم کرتے ہیں ہذاہ لالقاب

فلم لجد منها صادقا الا صارم الدين يعني قاطع الدين (مرآۃ الجنان ج ۳ ص ۱۳۶)

۱۶۔ بستان المحدثین ص ۵۰۔



عرف الاسانید والعلل اسماء الرجال سندوں کے حالات واقف ہو، ان کے علل جانتا ہو  
والعالی والنازل وحفظ مع اسماء الرجال اور سند کی عالی ونازل قسموں کے سمجھنے میں بہتر  
ذالك جملة مسند كثر من المتن ہو، اس کے ساتھ معتد بہ مقول سرمایہ متون کا اسی محفوظ  
..... ولیمع ما ذكرناها وكتب ہو، اور ان چیزوں کے ساتھ جس کا میں نے ذکر کیا۔ طبقاً  
الطبقات وزاد على الشيوخ وتكلم کی کتابوں کا بھی اس نے مطالعہ کیا ہو، شیوخ اور اساتذہ  
فی العلل والوفیات والاسانید کان جتنے بڑھا سکتا ہو بڑھایا ہو، اور علل وفیات اسانید کے  
فی اول درجات المحدثین ۱۵ متعلق خود اس نے گفتگو کی ہو، تب جا کر محدثین کے ابتدائی

اول درجات سے ظاہر ہے کہ اردو کا اول درجہ نہیں، بلکہ طبقہ محدثین کے ابتدائی درجہ میں  
ایسا آدمی شمار ہو سکتا ہے۔ اور یہ چیزیں تو بقول شخصے حافظ بہت ہی کے گھر کی چیزیں تھیں۔ ان کی ساری عمر  
ان ہی چیزوں کی تلاش و تفتیش حفظ و تنقیح میں گزری تھی مگر ان کے سوا فقہی و جدلی پایہ بھی ان کا کچھ  
مکڑوڑ تھا۔ ابن فورک اور مروزی ان کے اساتذہ اصول و فقہ، معمولی درجہ کے لوگ نہ تھے۔

سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اخاف پڑ بہت ہی کی کتابوں کا ایسا رعب چھایا کہ شوافع تو خیر حافظ بہت ہی  
کے علمبردار ہی تھے۔ خود خفیوں کے زبان و قلم پر بھی ان کی کتابوں کے متعلق وہی سائش و مدح کے الفاظ  
پاتے ہیں کہ جواب تک صرف شافعیوں سے سنتے تھے۔ حاجی خلیفہ کے الفاظ تو میں نقل ہی کر چکا ہوں،  
طاش کبریٰ زادہ جیسے متبحر فاضل بھی بہت ہی کے متعلق اس جامعیت کے اعتراف پر اپنے کو مجبور پاتے ہیں  
مفتاح السعادة میں فرماتے ہیں۔

ابو بکر احمد بن الحسین البیهقی کان اوحداً ابو بکر احمد بن الحسین البیهقی اپنے وقت کے بگائے روزگار شخص حدیث

دھرہ فی الحدیث والتصانیف معرفۃ الفقہ ۵۲ کے فن اور اپنے تصانیف نیز فقہ کے علم کے لحاظ سے تھے۔



”فی الحدیث والتصانیف“ تک تو غیر غنیمت تھا، آگے ایک حنفی عالم کا ”الفقہ“ کے متعلق بھی یہی  
 کو ”اوحد دھرم“ کہنا کوئی معمولی بات نہیں ہے اور کمال یہ ہے کہ ”الفقہ“ میں جہاں انھوں نے البیہقی کو  
 ”اوحد دھرم“ قرار دیا ہے وہیں الحدیث کے سلسلہ میں بیچارے امام طحاوی کا ”احقر زمانہ“ کی حیثیت سے بھی  
 تذکرہ نہیں کیا ہے۔ حالانکہ محدثین کی فہرست میں امام بخاری اور مسلم کے ساتھ محی الدین النووی الحسین البغوی  
 ابن الاثیر الجزری بلکہ بخاری کے شارحین میں سے ابن حجر ہی نہیں، الکرمانی اور مسلم کے شارح قاضی عیاض  
 تک داخل ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ حافظ بیہقی کے متعلق شافعیوں کی زبان کچھ ایسا انقارہ خدائی کہ حنفیوں کو اس کے  
 سوا کوئی دوسرا چارہ بھی نظر نہ آتا تھا، آخر وہ کیا کرتے اسلامی ممالک کے اتنے طوں و عرض میں پھیلے ہونے کے  
 باوجود کسی طرف سے کوئی آواز جواب میں جب نہیں اٹھتی تھی تو اس کے سوا اور کیا باور کیا جاتا کہ شافعییت کا خفیت  
 پر یہ حملہ لا جواب ہے، بیہقی کی وفات ۷۵۸ھ یعنی پانچویں صدی کے وسط میں ہوئی پانچویں بھی گزری اور کہیں  
 سے جہاں تک مجھے معلوم ہے حنفیوں کی طرف سے کوئی تہہ بھی نہ کھڑکا۔ چھٹی بھی گزرنے لگی اور گزرتی رہی، تاہم  
 بالآخر گزری گئی، اور سناٹے کا وہی عالم ساری حنفی دنیا پر چھایا رہا، طحاوی کے قرض کے اتارنے میں شافعیوں  
 کی طرف سے تاخیر ضرور ہوئی تھی مگر صدی پوری ہوتے ہوئے انھوں نے ایک ایک پیسے باقی کر دیا تھا  
 اور یہاں ایک سے آگے بڑھ کر مسلم دوسری صدی بھی ختم ہو گئی۔ دوسری صدی کے بعد تیسری بھی ختم ہو رہی  
 تھی۔ اس کے بھی اسی پچاسی سال گزر چکے تھے لیکن حنفیوں کے جمود و سکون کی وہی حالت تھی۔ وہ تو علمائے  
 اخاف نے اپنے عام متبعین کو حدیث و فنون حدیث سے بیگانہ رکھا تھا اس لئے خیریت ہو گئی کہ بیہقی کے  
 محدثانہ تنقیدات کا وزن عام حنفیوں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان کے مولویوں کو بھی صحیح معنی کر کے محسوس نہ ہوا  
 ورنہ اگر کہیں ان لوگوں میں بھی حدیث کا چچا اسی شکل میں رہتا جیسے شوافع اور خابلیہ میں ہے تو جہاں تک میرا  
 خیال ہے ان صدیوں میں خدایا جاتا ہے کہ حنفیوں کی کتنی آبادیاں شافعییت کے دائرہ میں داخل ہو جائیں۔



لیکن ٹھیک جب ساتویں صدی قریب تھی کہ ختم ہو جائے، اب اسے حضرت امام ابو حنیفہ کا روحانی تصرف خیال کیجئے یا اتفاقی حادثہ سمجھئے۔ اسی مصر میں جہاں سے اس علمی معرکہ کی ابتداء ہوئی تھی حنفی علماء کا ایک خاندان جو نسلاً ماردینی یعنی کرد تھا اور اس لئے الترمکمانی کی نسبت سے مشہور تھا۔ اسی خاندان سے ایک عالم علی بن عثمان بن ابراہیم الماردینی اٹھے۔ غالباً مصر میں ان کے والد عثمان ہی باہر سے تشریف لائے تھے سیوطی نے حسن المحاضرہ میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

انتهت الیہ ریاسة الحنفیہ بالدیار المصریہ مصری علاقوں میں ان ہی پر خفیوں کی ریاست ختم ہوئی ہے صاحب جوامع المصنوعہ ان کے شاگرد ہیں انھوں نے یہ بھی اضافہ کیا ہے۔

سمع من الدیمیاطی والابرقوی عثمان بن ابراہیم ماردینی الترمکمانی نے دیمیاطی اور ابرقوی کی حدیث سنی تھی۔  
الدیمیاطی جو شافعی المذہب عالم ہیں ان کو جلال الدین سیوطی نے الامام العلامة الحافظ الحجۃ النسابة شیخ المحدثین سے ملقب کیا ہے، علاوہ ان القاب کے انکا یہ بھی بیان کیا ہے کہ  
طلب الحدیث فرحل وجمع فاوعی علم حدیث کی طلب میں سفر کیا پس بہت کچھ سمیٹا اور جمع کیا۔  
پھر ساتویں صدی کے ایک عالم المزنی ہیں ان کا قول الدیمیاطی کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ۔  
ما رأیت فی الحدیث احفظ منہ (ص ۱۵۰) میں نے حدیث کا دیمیاطی سے بڑا حافظ نہیں دیکھا۔

ابن الترمکمانی عثمان کا نسلاً اخاف کے خاندان سے ہونا اور مصر میں پھر دیمیاطی جیسے حافظ حدیث سے سماعت حدیث میرے خیال میں ان ہی دونوں باتوں کا نتیجہ ان کی فقہ و حدیث کی جامعیت ہے ماسوا اس کے ایک خاص چیز قابل غور یہ بھی ہے کہ ساتویں صدی کے اختتام پر خفیوں میں ہم ایک غیر معمولی انقلاب بھی محسوس کرتے ہیں، خصوصاً مصری علماء میں میرا مطلب یہ ہے کہ اخاف کے دو مشہور باہر حدیث علامہ جمال الدین زلیعی صاحب تخریج ہدایہ وکشاف اور حافظ مغلطائی شارح بخاری، یہ دونوں حنفی مشہور محدثین اسی صدی کی پیداوار ہیں اور عجب اتفاق ہے کہ دونوں کے دونوں مصری ہیں۔ اسی ماحول میں علی بن عثمان



الترکمانی کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ تعلیم تو انھوں نے والد سے پائی جو خود حدیث و فقہ کے جامع تھے۔ فقہ کا اندازہ تو اسی سے ہو سکتا ہے کہ امام محمد کی جامع جیسی فقہ کی حیثیت ان کے شارح ہیں اور حدیث کا حال تو گزری چکا کہ الدمیاطی کے شاگرد ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ڈھائی سو سال سے خفیوں پر جو بقایا علم حدیث سے بے پروائی برتنے کی سزائیں چلا آ رہا تھا اس کی ادائیگی کے لئے قدرت نے ان ہی علامہ علاء الدین علی بن عثمان المارینی الترمکمانی کا انتخاب کیا۔ یہ اپنے وقت میں مصر کے قاضی القضاۃ تھے اور کئی پشتوں تک یہ عہدہ ان ہی کے خاندان میں رہا۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ان کے علمی مقام کے متعلق ارقام فرماتے ہیں کہ۔

علاء الدین الشہید ابن الترمکمانی علامہ علاء الدین جو ابن الترمکمانی کے نام سے مشہور ہیں۔  
 کان اماماً شیخاً بارعاً کاملاً مدققاً یہ امام و شیخ تھے۔ عقلی اور نقلی فنون میں صاحب تجربہ و دقیق  
 متبحر الفنون العقلیة والنقلیة تھے اور غیر معمولی درجہ کے صاحب کمال تھے۔

پھر اس اجمال کی تفصیل فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

لأید الطولی فی الحدیث والتفسیر الباع حدیث و تفسیر میں بڑی زبردست دستگاہ تھی اور فرائض حاکم

المتدی فرائض و الحساب و الشعر و التواریخ شعر و تواریخ میں بھی ان کی نظر کا دائرہ وسیع تھا۔

اور یہ ایک تو خفی عالم کی شہادت ہے۔ مشہور شافعی اور شافعی العصبیت عالم جلال الدین السیوطی کے الفاظ بھی ان کے متعلق یہ ہیں کہ

كان عالماً فی الفقہ الاصول و الحدیث فقہ اصول اور حدیث میں وہ امام وقت تھے۔

اگرچہ الحدیث کی لیاقت تسلیم کرتے ہوئے بھی الفقہ و الاصول کے بعد الحدیث کے لفظ کو لانا بے معنی نہیں ہے لیکن ایک شافعی عالم کی اتنی شہادت بھی کافی ہے ابن الترمکمانی کے براہ راست تلمیذ علامہ عبد القادر مصری، جو اس مضمین کے مصنف نے الفاظ کی ترتیب کو بدلتے ہوئے لکھا ہے کہ۔



كان اماماً في التفسير والحديث والفقه. (یعنی ابن الترمکانی) تفسیر و حدیث و فقہ و

والاصول والفرائض والشعر. اصول فرائض و شعر میں امام تھے۔

اور میرے خیال میں ان کی علمی مناسبتوں کی صحیح ترتیب یہی ہے مگر علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی

سے تعجب ہے کہ دررکامنہ میں ان کا ذکر کرتے ہیں مگر بڑی مشکل سے صرف دو لفظ یعنی

تَفَقَّهَ وَتَمَهَّلَ فقہ حاصل کیا اور مہارت پیدا کی۔

کے سوا طبیعت زیادہ سخاوت پر آمادہ نہ ہو سکی۔ گویا حدیث کا ذکر ہی غائب ہے، حالانکہ ابن الترمکانی تقریباً

پانچ چھ سو سال کے ایک علمی زنجیر کی طلائف کڑی ہیں۔ حافظ اس سے ناواقف بھی نہیں ہیں۔

بہر حال درخت کے پھانسنے کے لئے ہمیں پھل کا ہینچنا ہی کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ڈھائی سو

سال کے بعد بیہقی نے جس مورچہ پر قاہرہ قبضہ کر رکھا تھا علامہ ابن الترمکانی کو خدانے اس مہم کے سر

کرنے کے لئے تیار کیا اور وہ اس کے لئے آمادہ ہوئے۔ نہایت سخت رنج و دہ بات ہے کہ جو اہر مضیہ مصنف

حالانکہ ان کے شاگرد ہیں لیکن بندہ خدانے اپنی کتاب کے دس بارہ ورق متفرق طور پر اس خاندان کے مختلف

افراد کے ذکر کے لئے وقف کئے، لیکن بجز رشتہ بتلنے اور اللام العلامہ وغیرہ تعریفی الفاظ کے کچھ نہیں لکھا کہ

غنیم کے ایسے سخت مورچہ کی طرف پیش قدمی کرنے کا ارادہ جب علامہ نے کیا تو اس وقت کیا واقعات

پیش آئے۔ بس جس طرح سمجھوں نے ان کی تالیفات کی فہرست دیتے ہوئے ان کی اس کتاب کا ذکر کیا ہے

انہوں نے بھی چند تعریفی الفاظ کے اضافہ کے سوا اور کوئی خاص بات نہیں لکھی ہے مگر یہاں ایک دلچسپ چیز

یہ ہے کہ اس معرکہ الار کتاب کا تذکرہ جو اہر مضیہ میں تو بایں الفاظ ہے۔

ووضع علی الكتاب الكبير للبيهقي ابن الترمکانی نے بیہقی کی کتاب کبیر کے متعلق ایک

کتاباً نفیسا نحو من مجلدین (ج ۱ ص ۲۹۷) نفیس کتاب تقریباً دو جلدوں میں لکھی ہے۔

سیوطی بھی ”لہ تصانیف“ کے ذیل میں ”والرحم علی البیہقی ص ۱۹۹“ لکھ کر آگے نکل گئے اور اس سے



بھی پر لطف طریقہ حافظ ابن حجر کا ہے کہ ان کی چند کتابوں کا نام لیتے ہوئے نہایت خاموشی کے ساتھ

لہ من التصانیف غریب القرآن ومختصر ابن الترمذی کی تصنیفوں میں غریب القرآن ابن

ابن الصلاح والجوہر النقی (ص ۸۴) صلاح کی کتاب کا مختصر اور جوہر النقی ہے۔

حالانکہ ایک مورخ کی ذمہ داری ہونی چاہئے کہ آخر کچھ تو واقعہ کی طرف اشارہ کرے صرف الجوہر النقی کے لفظ

سواب اتنا دماغ کس کا ہے جو البیہقی کے ہم قافیہ ہونے کا ادھر منتقل ہو جائے کہ اس کا تعلق حافظ بیہقی کی کتاب ہے۔

خیر ان لوگوں سے تو مجھے شکایت نہیں البتہ صاحب الجواہر المصنیع سے امید تھی کہ وہ کچھ روشنی ڈالیں گے مگر دو جلدوں

میں ہے بہت اچھی ہے اس کے لئے ان کی اطلاع کی کیا ضرورت تھی اتنا تو ہر اس شخص کو معلوم ہو سکتا ہے جس کی

نظر سے کتاب گزر گئی۔ اس بندہ خدا نے اپنے استاد کا کچھ حال بھی نہیں لکھا صرف اتنی بات کہ میں نے ہدایہ کی

حدیثوں کے متعلق جو کتاب لکھی تھی اس کا نام الکفایہ رکھ کر ان کے پاس لے گیا چونکہ ان کی ایک کتاب کا نام بھی الکفایہ

تھا اس لئے مذاق میں فرمایا کہ تم نے یہ نام تو مجھ سے چرایا بس استاد کی اس ظرافت کے سوا اور کوئی قابل ذکر بات

ان کی کتاب میں نہیں پائی جاتی، البتہ حافظ ابن حجر نے گوہر النقی کو گول مول کر دیا لیکن انھوں نے اتنا حال

اور لکھا ہے کہ وہ شوال ۸۴۸ھ میں قاضی بنائے گئے اور اسی کے ساتھ اس واقعہ کے ذکر کرنے کی حافظ نے

یہ معلوم کیا ضرورت محسوس کی کہ

ونزل بخلعته الى منزل القاضي زين العابدين اور اپنے خلعت کے ساتھ وہ قاضی زین العابدین بسطامی کے گھر میں

البسطامی الذی کان قبلہ فلما راه بخت (در ص ۸۴) اترے جو ان سے پہلے قاضی تھے ابن الترمذی ان کو دیکھ کر حیران رہ گئے۔

اس کے ساتھ ان کی تصانیف کا ذکر فرمانے کے بعد لکھتے ہیں کہ

داشياء كثيرة لم تكمل اور بہت سی چیزیں ان کی ہیں جو مکمل نہ ہو سکیں۔

گویا ان کا بہت سا کام ادھورا رہ گیا آگے فرماتے ہیں کہ

وله شعبي وسط اوسط درجہ کے اشعار بھی ان کے پائے جاتے ہیں۔

(باقی آئندہ)

حافظ عبد الغفار نے کتاب الجامع میں جس کو الجوہر المصنیع کا تتر یا خاتمہ کہا ہے۔ الجوہر النقی کو بہت سنا اور کتاب کے نصف پر کافی روشنی ڈالی ہے۔ ۱۲۔ بریل



## اسلامی تمدن

مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب نیوہاروی

اس مضمون کی پہلی قسط برہان ستمبر ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی تھی کہ صاحب مضمون اسیر فرنگ ہو گئے اور مقالہ کا سلسلہ رک گیا۔ اگرچہ تھوڑے دنوں بعد ہی موصوف کے مسودات میں یہ پورا مقالہ مل گیا تھا مگر دوسرے مسلسل مضامین کی وجہ سے اب تک اس کی اشاعت کی نوبت نہیں آئی تھی اب ہم پھر اس سلسلہ کو شروع کرتے ہیں اور چونکہ فصل بہت ہو گئی ہے اس لیے پہلی قسط بھی از سر نو شائع کی جا رہی ہے۔ (برہان)

لغت سے قطع نظر جب ہم لفظ ”تمدن“ بولتے ہیں تو اس سے زندگی کے وہ تمام شعبے مراد ہوتے ہیں جو دنیوی حیات و بقا کے لئے ضروری ہیں اور اس لئے کھانے پینے پہننے اور رہنے پہننے کے مخصوص طریقوں پر بھی تمدن کا اطلاق ہوتا ہے۔

جب کوئی شخص کہتا ہے کہ فلاں قوم کا یہ تمدن ہے تو اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ اکل و شرب میں لباس میں اور بود و ماند میں اس کا یہ خاص طریقہ زندگی ہے۔ ملک اور قوم کے نام پر تو دنیا میں تمدن کا ہمیشہ چرچا رہا ہے اور تاریخہائے قدیم و جدید اس ذکر سے پُر ہیں۔ ہم آپس میں بھی یہ کہتے رہتے ہیں کہ یہ یورپین تمدن ہے اور یہ ایشیائی تمدن اور ایشیا میں بھی یہ ہندوستان کا تمدن ہے اور یہ ایران کا یہ چینی تمدن ہے اور یہ جاپانی۔

تو کیا مذہب کے نام پر بھی کسی تمدن کو منسوب کیا جاسکتا ہے اور کیا کسی مذہب نے مذہبی نقطہ نظر سے کسی ایسے تمدن کی تعلیم دی ہے جو ملک، وطن اور قوم کی خصوصیات و امتیازات کے باوجود مختلف



ممالک و اقوام کے لئے یکسانیت رکھتا اور اس سلسلہ میں مساوات کی دعوت دیتا ہو؟  
 معلوم نہیں کہ اور مذاہب و ملل اس کا کیا جواب دیں لیکن اسلام کا بے شبہ یہ دعویٰ ہے کہ وہ  
 ایک ایسے ہمہ گیر مساوی تمدن کا حامل ہے جو اقوام و امم اور ممالک و اوطان کے خصوصی امتیازات و بالاتر  
 ہو کر سب کو اس کی دعوت دیتا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ آنکھ بند کر کے اور حقائق سے منکر ہو کر ملکوں کی موسمی اور جغرافیائی  
 خصوصیات و امتیازات کی بالکل پرواہ نہیں کرتا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے تمدن کی دعوت  
 دیتا ہے جس کی پابندی کے باوجود ہر اہل ملک اپنے طبعی، جغرافیائی، موسمی اور ملکی تغیرات و خصوصیات کے  
 ساتھ ساتھ زندگی بسر کر سکتا ہے اور یہی اس ہمہ گیر تمدن کی خوبی اور برتری ہے کہ وہ اپنی قیود و حدود  
 میں پابند انسان کو فطری ماحول کے خلاف مجبور بھی نہیں کرتا اور مختلف ممالک کی اقوام و امم کو ایک  
 رشتہ تمدن میں بھی منسلک کر دیتا ہے۔

اسلام کے اس نظریہ کی تشریح و تفصیل کیا ہے؟ یہی آج کی صحبت میں ہمارا موضوع بحث ہے۔  
 گذشتہ سطور میں تمدن کے مفہوم سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے پیش نظر اسلامی تمدن کی  
 تشریح و توضیح میں بھی اس کو حسب ذیل شعبوں میں تقسیم کر کے جدا جدا ہر ایک شعبہ پر بحث کرنا مناسب ہوگا  
 (۱) اسلامی نقطہ نظر سے تمدن کی اساس اور اس کے متعلق عام اصول و احکام۔

(۲) اکل و شرب (۳) لباس (۴) وضع قطع۔ (۵) بور و ماند۔

تمدن اسلامی | اسلامی معاشرت اور تمدن کی اصل یا اس کی اساس صرف ایک قانونی دفعہ پر قائم ہے  
 کی اساس اور وہ یہ کہ مسلمان کے شعبہ ہائے حیات میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جانا چاہئے جو دوسرے

کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو۔

مطلب یہ ہے کہ کھانے پینے، پہننے، شکل و صورت اور بور و ماند میں ایسا طریقہ اختیار کیا



جائے جو غیر مسلم اقوام و اہم کے مذہبی امتیازات یا نشانات کے لئے مخصوص ہو اور یہ کہا جاسکے کہ ایک مسلم نے "غیر مسلم شعار" کو اختیار کر لیا۔

کافر و مشرک گروہ کی مذہبی زندگی میں صرف اعتقادات شرک و کفر ہی وجہ امتیاز و تخصیص نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے مخصوص معتقدات کے اثرات اور مقتدا یا مذہب کی عائد کردہ پابندیوں سے پیدا شدہ رسم و رواج کی بنا پر زندگی کے ہر شعبہ میں بعض ایسی خصوصیات و امتیازات رکھتا ہے جو اس کے جاہلی اعتقادات و شرک و کفر کی زندگی کے لئے وجہ امتیاز بن کر کفر و شرک کی زندگی کے لوازم بن جاتے ہیں اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ اگر ایک شخص مذہب اور مذہبی احکام سے نا آشنا ہو تب بھی جب وہ کسی شخص کو ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کو استعمال کرتا دیکھتا ہے تو فوراً یہ کہہ اٹھتا ہے کہ یہ فلاں جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔

غرض یہودی ہو یا نصرانی، مجوسی ہو یا مشرک، ان کے شعبہ ہائے جات کا کوئی بھی طریق کار اگر ان کی معاشرت کا ایسا جز بن گیا ہے کہ ان کے مذہبی یا قومی نشان و امتیاز کی حیثیت اختیار کر چکا ہے تو اسلامی تمدن کی سب سے پہلی اساس یہ ہے کہ "مسلم" کے لئے وہ طریق کار قطعاً غیر اسلامی ہے اور فقہ اسلامی اس کے لئے "حرام" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

چنانچہ قرآن عزیز کی یہ آیات اسی اساس و اصل کا پتہ دیتی ہیں۔

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَلُصْلَبَ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا۔ (نار)  
اور یہ پیچھے کی کیا ہی بری جگہ ہے۔

وَالَّذِينَ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ اٰلِ اٰدَمَ (اہل کتاب) کی خواہشوں پر چلا اُس علم



مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ نَكَ إِذَا  
مَنْ الظَّالِمِينَ ۝ - (بقرہ) کرنے والوں میں ہوگا۔

ان آیات کے جملے ”غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ“ اور ”اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ“ میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایسا کوئی طریقہ نہیں اختیار کرنا چاہئے جو غیر مسلموں کا طریقہ کہلایا جاسکے اور اس کو ”مسلم طریقہ“ کسی طرح نہ کہہ سکیں اور یہ صورت اسی وقت بنے گی جب وہ طریقہ کار غیر اسلامی شعار و امتیاز کی حیثیت اختیار کر لے۔ نیز یہ کہ کفار اور مشرکین کی خواہشات کی پیروی ہرگز نہیں ہونی چاہئے اور ایسا کرنا خدا کے تعلق کے ساتھ نا انصافی کرنا ہے اور بظاہر ہے کہ اس کا اطلاق اعتقادات کے ماسوا ان تمام طریقوں پر کیا جائیگا جو رسوم و شعائر جاہلیت و کفر سے وابستہ ہیں۔

یہ اور اسی قسم کی دوسری آیات ہیں جن کے مفہوم کی وسعت کے پیش نظر مسطورہ ذیل حادثہ کو ان کی تفسیر و تشریح کہا جاسکتا ہے۔

عن ابن عمر قال رسول الله  
صلی اللہ علیہ وسلم من تشبہ  
بقوم فہو منہ ۱۰  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس شخص  
نے کسی دوسری قوم کے ساتھ مشابہت کر لی تو وہ  
اسی قوم میں سے ہے۔

عن حمز بن شعیب عن ابیہ عن جدہ  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ليس منا من تشبه بغيرنا ۱۱  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا وہ شخص  
ہم میں سے نہیں ہے جس نے ہم مسلمانوں کے علاوہ  
دوسروں کے ساتھ مشابہت کر لی۔

یعنی ایک شخص مسلمان ہونے کے باوجود ”زنار، جینو“ پہنتا ہے یا ”صلیب“ گلے میں لٹکاتا ہے یا عورت یا ریشم کی رستی میں باندھ کر کمر پہننے کی طرح باندھتا ہے تو بے شبہ یہ شخص بالترتیب مشرکین یا نصاریٰ

۱۰ البوداؤد۔ معجم اوسط للطہرانی۔ ۱۱ ترمذی۔



یا مجوس کے ساتھ مشابہت پیدا کرتا ہے اور اس کے لئے شریعت اسلامی کا یہ کہنا بجا ہوگا کہ یہ ہم ہیں (اہل اسلام میں) سے نہیں ہے۔

یامثلًا ایک شخص اسلامی اعتقادات پر ایمان رکھتا ہے اور خود کو مسلمان کہتا ہے تاہم سر پر ہندوؤں کی طرح چوٹی رکھتا، چوکالیپ کرکھانا کھاتا، مسلمانوں کے ہاتھ کی چھوٹی چیز کو ناپاک سمجھ کر اس کو استعمال نہیں کرتا، عیسائیوں کی طرح گھر میں برکت کے لئے صلیب کے نشان بناتا، پادریوں کو سلمنے کنفیشن (اظہار گناہ برائے توبہ) کرتا ہے۔ یا پارسیوں کی طرح آگ کے ساتھ تقدس کا معاملہ کرتا ہے تو دعویٰ اسلام کے باوجود وہ مسطورہ بالا آیات و احادیث کا مصداق ہے اور اس کو یہی کہا جائے گا کہ لبس منا یہ ہم میں سے نہیں ہے۔

غرض ان آیات و احادیث میں اس ابتلع اور تشابہ کی سخت ممانعت کی گئی ہے جو مسلمانوں کے خلاف دوسری قوموں کے مذہبی شعار یا قومی شعار بن چکے ہوں یعنی وہ ایسے رسوم و شعائر میں جن کو اس لئے کیا جاتا ہے کہ دوسروں کو یہ تعارف رہے کہ یہ ہندو ہے یہ نصرانی ہے یہ یہودی ہے یا یہ مجوسی ہے۔ مثلاً ہولی میں رنگ کھیلنا اور ہندوؤں کے ساتھ ہولی کھیلنا۔ کرسمس میں نصاریٰ کی رسوم اور نوروز میں مجوس کی مشرکانہ رسوم ادا کرنا۔

یہ بھی واضح رہے کہ مشرکین، مجوس اور اہل کتاب کے تشبہ اور ابتلع کی ممانعت سے متعلق ان آیات کا اطلاق اگرچہ بعض ایسے اعمال پر بھی ہوتا ہے جو متذکرہ بالا اقسام تشبہ میں داخل نہیں ہیں مگر وہ اطلاق آیات و احادیث کے عموم کے پیش نظر ہرگز نہیں ہوتا بلکہ ان خصوصی اور جزئی احکام کے تحت ہیں تو ہر جو ان خصوصی امور کے متعلق شارع کی جانب سے وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ڈاڑھی منڈانے یا مونچھوں کو دراز کر کے بلند کرنے پر شریعت اسلامی نے جو ممانعت کی ہے وہ آیات اور احادیث زیر بحث کے عموم کے پیش نظر نہیں کی بلکہ اس لئے کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ خاص میں نصوص وارد ہوئی



ہیں ورنہ اگر صرف آیات و احادیث زیر بحث کا عموم اس کے لئے کافی ہوتا تو آج نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ممانعت پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا کیونکہ ایک طرف اگر یہ عمل مشرکین، نصاریٰ اور مجوس میں عمومی حیثیت سے پایا جاتا ہے تو دوسری جانب ڈاڑھی بڑھانا اور مونچھوں کا محو کرنا یا پست کرنا یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا خاص شعار بن گیا ہے تو اب ایک شخص اگر ڈاڑھی منڈاتا ہے تو اس کے سامنے ہم حدیث من تشبہ بقوم پڑھ کر اس کے اس عمل پر نکیر کریں گے اور اگر وہی شخص چند روز کے بعد ڈاڑھی بڑھا کر سامنے آتا ہے تب بھی ہم کو یہود کے عمل کو سامنے رکھ کر یہ حدیث من تشبہ بقوم پڑھنا اور اس کے اس عمل پر نکیر کرنا چاہئے اس لئے کہ اگر پہلا عمل مجوس، مشرکین اور عام نصاریٰ کا قومی شعار بن گیا ہے تو دوسرا عمل یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا شعار بن چکا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء اسلام نے اصول فقہ میں تصریح کی ہے کہ کسی نص کے عموم پر عام طریقہ حکم لگانا صحیح نہیں ہے بلکہ فقہاء کا فرض ہے کہ وہ جس شے پر حکم لگانا چاہتے ہیں پہلے یہ دیکھ لیں کہ شائع کی جانب سے اس کے متعلق خاص اور جزئی کوئی حکم تو موجود نہیں ہے اگر ہے تو پھر اس شے پر اس خاص نص کے ماتحت حکم دینا چاہئے نہ کہ عام نص کے عموم کے ماتحت۔ ہاں اگر اثباتاً و نفیاً اس کے متعلق کوئی خاص حکم موجود نہ ہو تو پھر مجتہد اور فقیہ کے اجتہاد کو دخل ہوگا کہ وہ اس خاص مسئلہ کو عام نص کی جزئی سمجھتا ہے یا نہیں۔ لہذا ریش و بردت کے مسئلہ میں من تشبہ بقوم کے عموم کو پیش کرنے کی بجائے ان احادیثی نصوص کو پیش کیا جائیگا جو نبی مصوم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاص مسئلہ میں ارشاد فرمائے ہیں۔

البتہ جن امور کے متعلق ہم نے تصریح کی ہے وہ بے شبہ کسی خاص نص کے وارد ہونے کے محتاج نہیں ہیں اور ممانعت تشبہ کے تحت میں نصوص کے عموم کے ماتحت داخل ہیں اس لئے کہ یہ وہ امور ہیں جو تشبہ بالغیر کے لحاظ سے مذہبی شعار اور ملی رسوم و عوائد میں شمار ہوتے ہیں اور غیروں کی نظروں اور خود مسلمانوں کی نگاہوں میں مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز پیدا کرتے ہیں۔



”اسلامی تمدن“ کی یہ اساس درحقیقت مسئلہ کا منہ پیلو ہے مگر بہت اہم اور بنیادی پتھر کی حیثیت رکھتا ہے۔ مسئلہ زیر بحث کا مثبت پہلو کیا ہے؟ اور وہ کس طرح تمدن اسلامی کے لئے اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے؟ یہ بات تنقیح طلب ہے اور چند ابتدائی مقدمات پر مبنی ہے۔

(الف) قرآن عزیز حدیث رسول اور اجماع امت نے عملی زندگی کے شعبوں میں سے کسی شعبہ کے متعلق اگر بصراحت کوئی حکم دیا ہے تو وہ تمدن اسلامی میں شامل ہے اور صراحت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول یا عمل اور اپنی موجودگی میں صحابہ کے قول و عمل پر سکوت، یہ تینوں باتیں داخل ہیں۔

(ب) یہ حکم ”اپنے فقہی درجات کے اعتبار سے“ فرض و واجب“ ہے یا ”سنت“ یا مستحب“ یا ”مباح“ تو اس کو تمدن اسلامی میں وہی حیثیت دی جائے گی جو جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء امت کو مسلک سے مطابقت رکھتی ہو کیونکہ ”تمدن اسلامی“ اور ”مسلم کلچر“ تمام مسلمانوں کی متحدہ امانت ہے۔ لہذا اس میں اس وسعت کو تسلیم کر لیا جائے ورنہ کسی بھی شے کو ”مختلف فیہ مسائل“ کی حیثیت میں لے آئے کے بعد اس کے متعلق ”اسلامی تمدن“ میں شمولیت کا دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ ”اسلامی تمدن“ اور ”مسلم کلچر“ کی تعیین و تجدید جب ہی ممکن ہے کہ وہ خفی تمدن، شافعی تمدن، مالکی تمدن، حنبلی تمدن اور اہلحدیث تمدن میں منقسم نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں صرف ”اسلامی تمدن“ کہلاتا ہو۔ اور اس کے لئے صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء کا مسلم ہو اور دوسری جانب یا سرے سے کوئی رائے مخالف ہی نہ ہو اور یا شاذ اقوال ہوں۔

جمہور اور اکثر فقہاء و مجتہدین کے قول کو شاذ اقوال پر ترجیح دینے کے اس مسئلہ کو تجدید پسندی کے اس دور میں یورپین قوانین کے طرز رائے شماری کی تقلید کے پیش نظر نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ اس اسلامی طرز فیصلہ کے مطابق تسلیم کرنا چاہئے جس کو سامنے رکھ کر فقہاء امت اور علماء ملت جگہ جگہ مسائل کے متعلق یہ تحریر فرماتے ہیں ”وعلیہ الاکثر“ وعلیہ الجہور“ یعنی اکثر فقہاء یا جمہور فقہاء اور علماء کی رائے یہی ہے



اور کتب فقہ میں کثرت سے مذکور ہے لاندہ رائی الاکثر وعلیہ الفتویٰ "وعلیہ الفتویٰ لاندہ رائی الجہور" یعنی اکثر کی رائی اسی جانب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اس لئے کہ جہور کی رائی اسی جانب ہے۔

(ج) جس شے کے متعلق نص نے "امرہ کیلے" وہ اگر فقہار امت کے نزدیک "سنت" میں داخل ہے تو اس جگہ "سنتِ سنۃ" مراد ہوگی "سنتِ عادیہ" نہیں مراد لی جائیگی۔

اس اجمال کی شرح شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں فرمائی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سنتِ رسول (یعنی وہ عمل جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا طریقہ کار بنایا ہو) کی دو صورتیں ہیں اگر آپ نے اس عمل کو خود بھی کیا اور دوسروں کو بھی اس کے کرنے کی ترغیب دی یا صحابہؓ نے اس کو آپ کے سامنے اس پابندی کے ساتھ کیا کہ گویا وہ شریعت کا فیصلہ ہے اور آپ نے ان کے اس طرز پر سکوت فرمایا تو یہ عمل شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں "سنتِ سنۃ" کہلائیگا اور اگر وہ زندگی کے ان شعبوں سے متعلق ہے جن پر تمدن کا لفظ حاوی ہے تو بے شبہ اس کو تمدنِ اسلامی میں شرعی حیثیت حاصل ہوگی۔

اور اگر آپ کا وہ عمل محض اتفاقی ہے یا ذاتی تقاضائے طبیعت سے ہے یا ان عادات و رسوم میں سے ہے جو عربی نژاد ہونے کی وجہ سے آپ سے عمل میں آتی تھیں اور ان کو آپ ناپسند نہیں فرماتے تھے تو اس قسم کے اعمال "سنتِ عادیہ" میں داخل ہیں اور یہ فقہی اعتبار سے مذہبی احکام میں داخل نہیں ہیں البتہ اگر کوئی شخص عشقِ رسول میں سرشاران کو بھی اپنی زندگی میں داخل کر لیتا ہے تو عشق و محبت کا یہ معاملہ فقہی احکام سے جدا ہے۔ مثلاً کتب احادیث میں صحیح روایات سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ترکاریوں میں کدو بہت محبوب تھا اور لباس میں سپید لباس اور مٹی چادر مرغوب تھے یا آپ نے عمر مبارک کے بیشتر حصہ میں عرب کے رسم و رواج کے مطابق تہ بند باندھا ہے تو یہ امور سنتِ عادیہ کہلائیں گے ان کو سنتِ سنۃ نہیں کہا جائیگا۔

(د) قرآنِ عزیز حدیثِ رسول اور اجماع امت نے اگر کسی چیز کے متعلق "نہی" فرمائی ہے



اور وہ تمدن کے شعبوں میں سے کسی شعبہ سے متعلق ہے تو وہ تمدن اسلامی سے خارج کر دی جائے گی بلکہ اس کے مخالف تمدن میں شمار ہوگی۔ اور اس ممانعت میں بھی فقہی درجات حرمت و کراہت کے پیش نظر اس کی حیثیت میں فرق تسلیم کیا جائے گا۔

(۵) اگر کسی تمدنی شے میں تشبیہ یا عدم تشبیہ کے اطلاق کا سوال پیدا ہو جائے تو اگر اس شے کے متعلق کوئی خاص نص موجود ہے تو اس نص خاص کو حکم کے لئے دلیل بنایا جائے گا۔ من تشبہ بقومہ کے عموم سے استدلال درست نہ ہو گا مگر اس حد تک جو نص خاص کے شمول میں آجاتا ہو۔

(۶) تمدن کے مسائل میں شریعت کی جانب سے جواز و عدم جواز کی دو شکلیں ہیں بعض چیزیں وہ ہیں جن کے جواز و عدم جواز کو استقلال حاصل ہے اور ان کو اختیار و ترک بذاتہ مقصود ہے اور بعض اشیاء وہ ہیں جن کے امر و نہی کا مدار خارجی اسباب پر رکھا گیا ہے لہذا جن عوارض کی بنا پر وہ حکم صادر ہوا ہے اگر وہ عوارض مفقود ہو جائیں تو اس وقت وہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا۔

مثلاً بخاری و مسلم کی صحیح احادیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کی حرمت کے ابتدائی دور میں چند ان ظروف کے استعمال کی سخت ممانعت فرمادی تھی جو شراب کی محفلوں میں ضروریات شراب میں سے سمجھے جاتے تھے لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی حرمت جاگزیں ہو گئی تو آپ نے ان ظروف کے استعمال کی اجازت دیدی لہذا آج بھی اگر کوئی شخص موجودہ زمانہ کی کسی مجلس شراب کے ظروف کو شربت اور دودھ وغیرہ کے لئے استعمال کرے تو ایسے ظروف کے استعمال کو ممنوع نہیں کہا جائیگا اور ان کا استعمال تمدن اسلامی کے خلاف نہیں سمجھا جائیگا۔

سطور بالا میں مسئلہ زیر بحث کا رخ زیادہ تر اسلامی تمدن کی اساس کی جانب رہا جس میں بدلائل یہ واضح کیا گیا کہ وہ کون سی بنیادی وجہ ہے جو اسلامی تمدن کو دوسرے تمدنوں سے ممتاز کرتی اور ملکوں کے جغرافیائی طبعی اور موسمی حالات میں تفاوت ہونے کے باوجود یکساں طور پر سب کو ایک ہی سلک میں منسلک



کرتی ہے۔ بااِینہم اس کے امثال میں کسی ملک کے مسلم باشندہ کو اپنے شعبہ ہائے حیات میں کوئی ضیق اور تنگی پیش نہیں آتی مسئلہ زیر بحث کی تحقیق کو جاری رکھنے کے لئے اس مقام پر بھی اس کا خلاصہ پیش نظر رکھنا مفید ہوگا اور وہ یہ ہے کہ مسلمان کے شعبہ ہائے زندگی میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جانا چاہئے جو دوسرے کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو اور اس کے اختیار کرنے پر یہ کہا جاسکے کہ یہ فلاں مذہب و ملت کا شعار ہے۔ اس حقیقت کو بنیادی نقطہ قرار دے کر چاہئے پیش نظر زندگی کے مختلف شعبوں میں سے سب سے پہلے اس شعبہ کے متعلق تحقیق مطلوب ہے جس کو ہم ”بود و ماند“ سے تعبیر کیا ہے۔

”بود و ماند“ اور ”اسلامی تمدن“  
 مسئلہ کی تحقیق میں ”بود و ماند“ کو اس لئے اولیت حاصل ہے کہ اس کی تشریح و تفصیل سے دوسرے شعبوں پر آسانی کے ساتھ روشنی پڑ سکتی ہے کیونکہ اس کا اثر اکل و شرب، لباس، وضع قطع سب پر حاوی ہے۔

اس سلسلہ میں ”اسلامی تمدن“ سب سے پہلے ”انسانیت“ پر بحث کرتا ہے وہ کہتا ہے ایک مسلم کو یہ حقیقت ہر وقت پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ”انسانیت“ اپنی فطرت میں ناپاک نہیں ہے اور نہ ”نسل و خاندان کی وراثت“ کسی کو نجس بناتی ہے اور نہ معاشی وسائل کا ”کوئی پیشہ“ کسی ہستی کو انسانیت سے خارج کرتا ہے لہذا از بس ضروری ہے کہ ان تمام حقائق کو باور کرتے ہوئے یہ تسلیم کیا جائے کہ سب انسان ”درجہ انسانیت میں“ مساوی اور برابر ہیں اور کسی شخص کا کسی خاندان اور نسل سے ہونا یا کسی شخص کا خاص معاشی پیشہ اختیار کرنا اس کی انسانی بلندی و پستی کا معیار نہیں ہے۔

مسئلہ زیر بحث کی اس حقیقت تک پہنچنے کے بعد دوسرے تمدنوں کے مقابلہ میں اسلامی تمدن کا امتیاز اس طرح نمایاں ہو جاتا ہے کہ دنیا کے موجودہ تمدنوں میں خواہ وہ مذہب کی بنیاد پر قائم ہوں یا رسم و رواج کے زیر اثر بنے ہوں ”بعض تمدن انسانیت کو دو حصوں پر تقسیم کرتے ہیں ایک فطرۃ پاک اور دوسرا فطرۃ ناپاک یعنی ایک انسان اپنے اعمال و کردار کے اعتبار اور کیر کڑ کے لحاظ سے کتنا ہی بد اخلاق بد عمل اور بد کردار ہو



لیکن اگر وہ کسی خاص نسل اور خاندان سے تعلق رکھتا ہے تو وہ بہر حال پاک ہے اور دوسرا انسان کتنا ہی اخلاقِ حسنہ کا پیکر، اعمالِ حسنہ کا عامل اور کردار کا صادق ہو لیکن اگر وہ کسی خاص خاندان یا نسل سے تعلق رکھتا ہے تو بہر حال ناپاک اور نجس ہے پھر بنی نوعِ انسان کے پاک اور ناپاک ہونے کی یہ تقسیم صرف اعتقادات سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ تمدن کے ہر شعبہ میں جاری و ساری ہے۔

چنانچہ اول الذکر کو انسانیت کے تمام حقوق حاصل ہیں اور مجلس اور سوسائٹی کے لئے اس کا وجود قابلِ فخر و مباہات ہے اس کے برخلاف ثانی الذکر انسان ہمہ قسم کے انسانی حقوق سے محروم اور تمدنی و معاشرتی شعبوں میں عملاً ایک حیوان کی مانند شمار ہوتا ہے۔

تمدنِ انسانی کا یہ وہ نظریہ ہے جو ہندوستان کے ہندوؤں میں منہ کے قائم کردہ ”چار ورنوں“ پر قائم ہے ان ورنوں میں سے برہمن، کشتری اور ویشی درجائے کے تفاوت کے ساتھ ساتھ انسانیت کی پہلی قسم میں داخل ہیں اور شودر اور اچھوت انسانیت کی دوسری قسم میں شامل ہیں۔

گویا برہمن مثلاً پیدائش اور نسل کے لحاظ سے پاک ہے اس لئے اعمال کے اعتبار سے کتنا ہی نجس اور ناپاک کیوں نہ ہو تمدنی حقوق میں اس کے ساتھ ”پاک انسان“ ہی کا معاملہ کیا جائیگا اور شودر مثلاً پیدائش اور نسل کے اعتبار سے ناپاک ہے اس لئے اخلاق و کردار کے پیشِ نظر وہ کتنا ہی پاک کیوں نہ ہو، تمدن و معاشرت میں اس کے ساتھ ”ناپاک انسان“ ہی کا معاملہ رکھا جائیگا۔

یہود اگرچہ یہودیوں کے درمیان اس تقسیم کو جائز نہیں رکھتے لیکن مذہبی نقطہ نظر سے یہود اور غیر یہود کے درمیان وہ بھی اس تقسیم کو ضروری خیال کرتے ہیں چنانچہ تمدنی اور معاشرتی معاملات میں ان کی نگاہ میں صرف یہودی ”پاک“ ہے اور غیر یہودی ”ناپاک“۔ اور اس نقطہ نگاہ کی بنا پر اگر کوئی غیر یہودی ان کے درمیان بس جائے تو وہ باسانی اندازہ لگا سکتا ہے کہ یہودیوں کے نزدیک وہ ایک ناپاک انسان سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا بعض مذاہب کے تمدن اگرچہ انسانیت کو ابتدائی درجہ میں تقسیم نہیں کرتے اور تمدنی و معاشرتی



معاملات میں ان کے یہاں پاک اور ناپاک کی تفریق نظر نہیں آتی لیکن وہ انسانیت کے بعد تمدن میں درجات و امتیازات کو ضروری اور لازمی سمجھتے ہیں گویا ان کے نزدیک پیدائش اور نسلی اعتبار سے اگرچہ انسانیت دو حصوں میں تقسیم نہیں ہے تاہم تمدنی اور معاشرتی لحاظ سے ضرور مختلف حصوں میں منقسم ہے اور اس لحاظ سے انسانی حقوق پہلے گروہ کی طرح یہاں بھی دو درجوں میں تقسیم ہیں۔

چنانچہ عیسائی تمدن میں ”سوسائٹی کا انیاز“ اسی نظریہ اور اسی ذہنیت کے ماتحت کارفرما ہے اور یہ امتیاز محض دنیوی رسم و رواج کا رہین منت نہیں ہے بلکہ اس نظریہ کی پیداوار ہے جو رومنہ الکبریٰ کے عروج کے زمانہ میں پوپ کی جانب سے ”کلیسا کا عقیدہ“ بنادیا گیا تھا اور جس میں مذہب کی جانب سے مذہبی پیشواؤں اور دنیا داروں کے درمیان تمدنی اور معاشرتی مخصوص امتیازات کو ضروری قرار دیا گیا تھا جن کی وجہ سے انسان کے انسانی حقوق میں بھی تفریق پیدا ہو گئی تھی اور غالباً آج اسی کا رد عمل ہے کہ مذہب سے آزادی کے باوجود وہی نظریہ ایک دوسری شکل میں تہذیب نو کے قالب میں ڈھل کر عیسائی تمدن میں کارفرما ہو کر انسانی سوسائٹی اونچے طبقے (اپر کلاس) اور نیچے طبقے (لوئر کلاس) دو حصوں میں باقاعدہ تقسیم ہو چکی ہے۔ حتیٰ کہ دونوں جماعتوں کے ہوٹل الگ ہیں، رہنے کے محلے الگ ہیں، کلب اور مجالس تفریح الگ ہیں اور حد یہ ہے کہ کلیسا اور گرجا، الگ ہیں۔ گویا یوں سمجھئے کہ قولا نہیں تو عملاً عیسائی تمدن میں بھی انسانیت دو حصوں میں بانٹ دی گئی ہے اور اس کا معیار نسل و خاندان کی برتری کے ساتھ ساتھ مالی تفوق و برتری کو بنایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جس قوم کے تمدن میں خود اپنے مذہبی اور وطنی جماعتوں کے ساتھ یہ سلوک جائز سمجھا جاتا ہو اس میں جغرافیائی طبعی اور نسلی اختلافات کی وجہ سے اگر ”رنگ“ کی بنیاد پر بھی انسانیت کو دو حصوں پر تقسیم کر دیا گیا ہو تو کوئی خاص تعجب کی بات نہیں ہے۔

غیر فطری تمدنوں	انسانیت یا انسان کے متعلق تمدنی نقطہ نظر سے ہندو نظریہ، یہودی نظریہ اور عیسائی
کے اثرات	نظریہ نے دنیا پر جو اثر ڈالا اور اس کے ذریعہ سوسائٹی کے نظام نے جو شکل اختیار کی اس کا



جواب خود ان مذاہب کے عروج یا ان قوموں کے تمدنی عروج کی تاریخ دے سکتی اور دے رہی ہے۔  
 ہندو تمدن کے عروج کی تاریخ کا روشن پہلو تاریخی نقطہ نظر سے زیادہ سے زیادہ دو ڈھائی ہزار قبل  
 مسیح تک پہنچتا ہے، اس تمدن میں "انسانیت" کو تین طرح طبقات و درجات میں تقسیم کیا گیا اس کے اثرات و  
 نتائج نے سوسائٹی کے نظام کا سانچہ اس طرح بنایا تھا۔

اول انسانوں کے ایک گروہ کے متعلق یہ فرض کر لیا گیا کہ یہ اپنی پیدائش سے ہی ناپاک پیدا ہوتا ہے  
 اور عمل نیک کی کوئی زندگی بھی اس کے جہنم کی ناپاکی کو دور نہیں کر سکتی لہذا ان کو اچھوت کہہ کر انسانی حقوق  
 سے محروم کر دیا گیا اور وہ سوسائٹی کے جہنم کا متعلق حصہ ہونے کی بنا پر جسم سے کاٹ دیا گیا، نہ ان کے ہاتھ  
 سے کوئی چیز لی دی جاسکتی ہے اور نہ وہ متمدن زندگی کے کس شعبہ میں دوسرے انسانوں کے ساتھ کسی قسم کا  
 اشتراک کر سکتے ہیں۔ گویا وہ انسان نہیں بلکہ ذلیل قسم کے حیوانوں کا ایک گلہ ہیں جس نے صرف انسان کی شکل  
 اختیار کر لی ہے۔ لہذا یہ نہ کسی اعلیٰ طبقہ کے فرد کے ساتھ کھاپی سکتے ہیں نہ ان کے ساتھ نشست و برخاست  
 کر سکتے ہیں۔ اگر ان میں سے کسی کا دامن بلکہ سایہ بھی اونچے طبقہ کے کسی فرد پر پڑ جائے تو وہ فرد بھی ناپاک ہو جاتا  
 ہے اور جب تک پاک ہونے کے مذہبی رسوم نہ ادا کرے اپنے ہم جنموں میں شریک ہونے کے قابل نہیں رہتا۔

اس درجہ سے کچھ اوپر ایک درجہ "شودر" کا ہے۔ اس کے متعلق یہ طے کر دیا گیا کہ وہ برہمن، کھتری ویش  
 کی خدات کے لئے ہی پیدا کیا گیا ہے اور اس سے زیادہ سوسائٹی کے نظام میں اس کے لئے کوئی اور جگہ نہیں ہے  
 اس طبقہ کو بھی اعلیٰ طبقہ کے افراد کے ساتھ کھانے پینے کا حق حاصل نہیں ہے خواہ علمی اور مالی اعتبار سے  
 وہ اعلیٰ طبقہ کے افراد سے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو۔

ان دونوں قسم کے امتیازات کے علاوہ انسانیت کی تقسیم کا ایک اور حصہ سامنے آتا ہے اور وہ خد  
 اعلیٰ طبقات کے باہمی معاشرتی زندگی کا معاملہ ہے۔ اس جگہ پہنچ کر برہمن کھتری اور ویش کو بھی یہ حق نہیں ہے  
 کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بے تکلف کھاپی سکیں بلکہ اس کے لئے خاص خاص قسم کی پابندیاں ہیں جو



”چھوٹا چھوٹا“ کے تمدنی اصول پر قائم کی گئی ہیں یعنی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ انسان کے جسم پر ظاہری ناپاکی موجود نہ ہونے کے باوجود اس کا جسم خصوصاً اس کا ہاتھ نسل و خاندان کے فرق کے لحاظ سے یا طبقات کی باہم بلندی وستی کے معیار سے یا مذہب کے باہمی فرق کے اعتبار سے ناپاک ہے اور کسی شے کو مس کر دینے سے وہ شے ناپاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ بعض مخصوص حالات کے پیش نظر خود اپنا پاک جسم بھی اپنے لئے ناپاک ہو جاتا ہے مثلاً کھانوں کی بعض اقسام ایسی ہیں کہ اگر ان کو گوبکا چوکا بنائے بغیر کھایا جائے تو وہ کھانا ناپاک ہو جائیگا اور خود اس کا پاک ہاتھ ہی فقط اس کی ناپاکی کے لئے کافی سمجھا جائیگا۔

ہندو سوسائٹی کے نظام تمدن کا یہ معاملہ صرف کھانے اور پینے اور باہم رہنے ہسنے تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ معاشرت کے دوسرے قوانین پر بھی حاوی ہے یعنی اچھوت اور شودر سے قطع نظر برہمن کھتری اور ویش کے باہمی فروق کی بنا پر اعلیٰ طبقات کے مابین ازدواجی تعلقات بھی مذہباً قطعاً ممنوع ہیں اور اگر کوئی شخص ایسا کرتا ہے تو وہ مذہب اور نظام سوسائٹی دونوں کو سیک وقت چیلنج کرتا ہے اور نہ صرف یہ بلکہ برہمن کو برہمن کے ساتھ بھی ازدواجی تعلقات ممنوع ہیں جب تک کہ ”گوت“ کے لحاظ سے بھی ہمسر نہ ہو۔

نیز طبقاتی تقسیم کے اس سانچے نے مرد اور عورت کے صنفی نہیں بلکہ انسانی حقوق میں بھی اونچ اور نیچ کا فیصلہ کر دیا ہے یعنی اس نظام کے قانون وراثت میں ”عورت“ ماں، بہن، بیٹی اور بیوی ہر حیثیت میں محروم الارث قرار دی گئی ہے اور اگرچہ مشترک خاندان کی حیثیت میں اس کی حیات مستعار کے لئے روزیہ یا وظیفہ یا مشاہرہ ضرور مقرر ہو جائیگا لیکن بیٹے، بھائی، باپ اور شوہر سے باقاعدہ وراثت پانے کی حق دار نہیں ہے اور یہ حق صرف ”مرد“ ہی کو حاصل ہے۔

ہندو تمدن یا نظام سوسائٹی کا یہ مختصر خاکہ ہے جو سب سے پہلے سوال کے جواب میں کہ انسان یہ حیثیت انسان ایک ہے یا مختلف طبقات میں تقسیم پیش کرتا ہے اور جس کو اور زیادہ اختصار کے ساتھ یوں کہا جاسکتا ہے کہ نسل و خاندان کے فرق مراتب سے پیدائشی پاک اور پیدائشی ناپاک (پوتر اور اچھوت) کی تقسیم نسل مذہب



اور طبقہ کے باہمی فرق اور رسم و رواج کے لحاظ سے اشیاء میں پاکی و ناپاکی (چھٹا اچھوت) کے احکام اور مرد اور عورت کے درمیان انسانی حقوق میں تفریق کا فیصلہ اس نظام تمدن کے بنیادی ستون ہیں۔

عیسائی تمدن کا تاریخی عروج دو حصوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے ایک وہ حصہ جس میں تمدن پر ”مذہب“ کی حکومت تھی اور دوسرا وہ حصہ جس میں مذہب سے آزاد ہو کر تمدن کی بنیاد ڈالی گئی۔ پہلے حصہ کی روٹن تاریخ کا زمانہ رومنہ الکبریٰ کی عیسائی حکومت کے عروج کا زمانہ ہے۔ اس دور میں ”کلیسا“ کی جانب سے تمدنی حقوق میں رو باتیں اصل الاصول کی حیثیت رکھتی تھیں ایک یہ کہ دنیا داروں کا طرز معاشرت مذہبی مقتداؤں کے طریق معاشرت سے جدا ہونا چاہئے اور کلیسا نے جو لباس وضع قطع اور بعض دوسرے معاشرتی امور مقتداؤں اور بیٹوں کے لئے مخصوص کر رکھے ہیں وہ عام عیسائیوں کو اختیار کرنا ممنوع ہیں و اگر وہ ایسا کریں تو کلیسا ان کے لئے ”سزا“ تجویز کرتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ انسانی حقوق کے اختیار میں مرد مختار کل ہے اور عورت اکثر و بیشتر حقوق انسانی سے محروم ہے۔ مثلاً وہ بحیثیت عورت وراثت کی حقدار ہے نہ وہ اپنی ملکیت کا دعویٰ کر سکتی ہے نہ اس کو مالیات میں بیج، رہن، کفالت، وکالت کا حق حاصل ہے اور نہ وہ تولیت اور شہادت کی اہل ہے۔

صدیوں کے اس عیسائی تمدن کے تباہ ہونے کے بعد مذہب سے آزادی کی بنیادوں پر جو تمدن چند صدیوں سے عیسائیت کا تمدن بنا ہوا ہے اور روشن تہذیب اور انسانی حقوق میں تشدد و ارتقاء کا دعویٰ ہے اس تمدن میں بھی اگرچہ آج سے نصف صدی قبل تک ”عورت“ کے متعلق وہی قدیم نظریہ کارفرما تھا جو کلیسا کے نام پر روم کے پاپاؤں کی ایجاد ہے اور یورپ کے بعض حصوں میں اب بھی بڑی حد تک کارفرما ہے لیکن آج کی دنیا میں اس نے چند تبدیلیاں کر لی ہیں اور بد عمل کے اصول پر اب عورت کو بے حیائی کے درجہ تک آزادی عطا کر دی ہے اور حکومت کے اثرات کے باعث اب یہ تمدن مشرق و مغرب کی قوموں پر بھی اثر انداز ہوتا جا رہا ہے تاہم اس تمدن کے امتیازی خدو خال یہ ہیں (۱) نسل و خاندان اور مالی امتیازات



کی بنا پر اونچے طبقہ کے لئے مذہبی گرجا، کلب، سیرگاہیں، ہوٹل اور دوسرے بعض حقوق تمدن نیچے طبقے کے انسانوں سے جدا اور ممتاز ہیں اور ایک مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود "لورکلاسنز" کے کبھی فرد کو "اپر کلاسنز" کے ان امتیازی حقوق میں حصہ دار ہونے کا قانوناً حق نہیں ہے۔ (۲) ازدواج بین الملل کو جائز رکھتا ہے یعنی ہر ایک مذہب کے مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ (۳) نہ صرف انسانی حقوق بلکہ صنفی حقوق میں بھی عورت و مرد مساوی ہیں اور ان کے لئے عورت کے لئے کسی قسم کے حجاب کی ضرورت نہیں ہے یعنی جس طرح قدیم عیسائی تمدن میں عورت، انسانی حقوق سے بھی محروم تھی وہ آج کے دورِ ارتقا میں اگرچہ اب بھی بعض انسانی حقوق سے محروم ہے تاہم اس کو صنفی حقوق کے فطری امتیازات سے کھینچ کر آزاد کر دیا گیا ہے۔ یہودی تمدن کا مذہبی پس منظر صرف بنی اسرائیل کے عروج کا زمانہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ ان کا آج کا تمدن قدیم مذہبی اور جدید یورپین آزاد تمدن کی مخلوط شکل ہے جو چند مذہبی رسوم کے علاوہ جدید تمدن ہی کا رہن منت ہے اور بنی اسرائیل کا وہ تمدن جو انبیا و رسل کی نگرانی میں ترقی پاتا رہا تھا مٹ چکا ہے اس لئے اس تمدن کی امتیازی شکل و صورت کے لئے صرف گزشتہ سطور میں بیان کردہ امتیاز ہی کا ذکر کیا جاسکتا ہے یا اس قدر اور اضافہ ہو سکتا ہے کہ ان کے یہاں بھی قدیم عیسائی تمدن کی طرح بعض تمدنی حقوق میں مقتداؤں اور تمام یہودیوں کے درمیان امتیاز تھا اور آج بھی ہے کیونکہ یہ دونوں تمدن ایک ہی "منبع" کی دو شاخیں ہیں جو اسرائیلی پیشواؤں کی مذہبی اختراعات کا رہن منت ہے۔

اور پارسی تمدن کا زرتشتی دور مٹ جانے کے بعد جس تمدن نے ان میں رواج پایا اور جس کے خدوخال آج تک ان درمیان موجود ہیں وہ مزدک کی تعلیم کا رہن منت ہے جو دورِ فاروقی تک پورے عروج کے ساتھ ایران میں کار فرما رہا اس لئے وہی قابل ذکر ہو سکتا ہے۔ اس دور میں معاشرتی قوانین کا اکثر حصہ تور و متہ الکبریٰ کے قوانین معاشرت سے ملتا جلتا ہے اور طرز حکومت کی یکسانیت کی وجہ سے بادشاہ، امراء و رؤسا اور عام رعایا کے تمدنی حقوق کے درمیان امتیازات بھی اسی طرح کے پائے



جاتے ہیں، البتہ عورت کے بارہ میں یہ اضافہ تھا کہ عورت ”صرف عورت ہے“ وہ نہ ماں ہے نہ بہن ہے اور نہ بیٹی یعنی ان رشتوں کے درمیان مزدک کی تعلیم میں ازدواجی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ ان کا موجودہ تمدن پوری طرح اپنا تمدن نہیں ہے بلکہ ہندوستان کے جنوب مغرب میں آباد ہونے کے بعد ہندوؤں کا مسلم تمدن اور جہید یورپین تمدن سے مخلوط ہو گیا ہے۔

اور کچھ تمدن، ہندو تمدن ہی کی ایک شاخ ہے اور بعض جزئی فروق کے ساتھ اسی تمدن کی بنیاد پر قائم ہے اس لئے علیحدہ قابل ذکر نہیں ہے۔

بودھانڈ اور معاشرتی مسائل میں ان مذہبی اور رواجی تمدنوں سے الگ اسلام کا تمدن ہے جس میں انسان کے حقوق انسانیت کا معیار ان سب تمدنوں سے ممتاز نظر آتا ہے۔

تمام انسان حقوق | اسلامی تمدن نے مسطورہ بالا تمدنوں کے مقابلہ میں یہ اعلان کیا کہ ہر ایک انسان انسانی  
”انسانیت“ میں  
”ساوی ہیں“ مساوی ہے اور انسان کی طہارت و نجاست پیدائشی شے نہیں ہے کہ  
نسل و خاندان سے وابستہ ہو بلکہ یا اعمال و کردار سے لازم آتی ہے۔ مثلاً شرک یا معصیات کی نجاست اور یہ  
”روحانی نجاست“ ہے۔

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا

بے شبہ مشرکین نجس اور ناپاک ہیں لہذا اس سال کے بعد وہ

الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَائِهِمْ هَذَا

مسجد حرام کے قریب بھی نہیں آئیں گے۔

یعنی اب ان کو خدا کے پاک گھر میں ناپاک مشرکانہ رسوم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ آیت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مشرکین، شرک کی وجہ سے جسمانی حیثیت سے ناپاک ہیں۔ چنانچہ مشہور محقق اسلام حافظ عماد الدین بن کثیر اس آیت کی تفسیر میں جمہور کا مسلک یہ تحریر فرماتے ہیں۔

ودلت هذه الآية الكريمة

اور یہ آیت مشرک کی نجاست پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ صحیح بخاری میں

على نجاسة المشرك كما ورد

آیا ہے ”مومن ناپاک نہیں ہوتا“ لیکن جمہور علماء اسلام کا اس پر اتفاق ہے



فی الصیغہ ”المومن لا یفجس“ کہ اس آیت سے روحانی نجاست مراد ہر نجاست بدن مراد نہیں ہے  
 واما نجاستہ بدنہ فالجمہور اور مشرک کا بدن اور اس کی ذات (تخصیص انسان) نجس اور  
 علیٰ اللہ لیس نجس لبدن و ناپاک نہیں ہوتے اس لئے کہ اس آیت میں مشرک کی نجاست کی  
 الذات لان اللہ تعالیٰ احل جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ ”شُرک“ ہے اور اس لئے وہ نصاریٰ اور  
 طعام اہل الکتاب۔ یہود کے لئے بھی عام ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی نص کے ذریعہ  
 ان کے طعام (کھانے) کو ہمارے لئے حلال قرار دیا ہے۔ (ج ۱ ص ۳۴۶)

جمہور کا مسلک صرف اس لئے قوی نہیں ہے کہ جمہور کا مسلک ہے بلکہ نجاری کی صحیح روایت  
 میں خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی مسلک منقول ہے چنانچہ حدیث میں مذکور ہے کہ جب سلمہ میں یہ  
 آیت نازل ہوئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیق اکبرؓ کی امامت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا کہ  
 وہ مکہ میں جا کر یہ اعلان کر دیں۔

ان لا یحج بعد هذا العام مشرک اس سال کے بعد اب کوئی مشرک (مشرکانہ روم کے ماتحت) حج  
 ولا یطوف بالبيت عریان لہ نہیں کر سکتا اور نہ کوئی برہنہ ہو کر طواف کر سکتا ہے۔

اس لئے مسلم ہو یا کافر موصوفہ یا مشرک اس کا بدن اور اس کی ذات نجس اور ناپاک نہیں ہے جس کے  
 لمس سے کوئی شے ناپاک ہو جائے کیونکہ ”شُرک“ نجاست روحانی ہے نجاست بدنی نہیں ہے۔  
 بہر حال ”انسان“ میں نجاست یا اعمال و کردار سے آتی ہے اور یہ روحانی نجاست ہے اور یا کسی ناپاک  
 شے کے وقتی طور پر کسی حصہ جسم پر لگ جانے سے ظاہر ہوتی ہے مثلاً پیشاب یا رخاں یا شراب سے جسم کا ملوث ہو جانا  
 اور یہ جسمانی نجاست ہے جو پانی یا مٹی سے دور ہو جاتی اور اس حصہ جسم کو پاک کر دیتی ہے اور اس میں بھی مسلم  
 اور مشرک کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے چہ جائیکہ کافروں اور مشرکوں کے درمیان اونچے اور نیچے ذات کے  
 فرق سے کوئی امتیاز ہو۔



اسلامی تمدن کی اس قانونی دفعہ کا مفاد یہ ہے کہ اسلامی تمدن میں نہ کوئی ”اچھوت“ ہے اور نہ کسی سے (چھوت) ہے بلکہ ہر ایک انسان کا جسم اور بدن اپنی ذات اور انسانیت کے لحاظ سے پاک ہے۔

اسلامی تمدن کا یہ امتیازی فیصلہ قرآن اور حدیث کی مضبوط بنیادوں پر قائم ہے اور صرف کسی مجتہد کے اجتہاد اور کسی فقیہ کے تفقہ کا رہن منت نہیں ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ اسلامی تمدن کا یہ فیصلہ سوسائٹی کے ارتقائی منازل کا قدرتی نتیجہ ہے اگرچہ اس میں بھی بہر حال اسلام ہی کی برتری ثابت ہوتی ہے جس نے انسانیت کے اس ارتقائی درجہ کا سب سے پہلے اعلان کیا کہ ”انسانی حقوق میں تمام انسان برابر ہیں“ قرآن عزیز میں اس حقیقت کا اعلان متعدد مقامات پر اس طرح کیا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي  
خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ  
مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا  
كَثِيرًا وَنِسَاءً (الآیہ)

اے لوگو! تم اپنے پروردگار کا خوف کرو جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی جان سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے مردوں اور عورتوں کو دنیا میں پھیلا دیا۔

یعنی انسانی آبادی جس میں مومن و مشرک دونوں ہی شامل ہیں سب انسان (آدم علیہ السلام) کی اولاد ہیں انسانیت کے لحاظ سے تمام انسانی دنیا ایک ہے یہاں کوئی ”اچھوت“ نہیں اس لئے کہ وہ آدم علیہ السلام کے علاوہ کسی دوسرے باپ کی جو جنم سے ناپاک پیدا کیا گیا ہو، اولاد نہیں ہے اور نہ کسی سے یہاں ”چھوت“ کا معاملہ درست ہے اس لئے کہ سب انسانی دنیا کا گوشت پوست ایک ہی باپ (آدم) اور ماں (حواء) کے گوشت پوست کا جزو ہے چنانچہ شیخ سعدی (علیہ الرحمہ) نے قرآن عزیز کی اس آیت کے مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے۔

بنی آدم اعضائیکہ یکہ  
بدر و آور روزگار  
دگر عضو ہارا نماںد قرار

(باقی آئندہ)



## تَلْخِصٌ وَتَرْجُمَةٌ

### حبشہ کے مسلمان

ذیل کا مضمون "الاستیع العربی" کے ایک مقالہ کا تلخیص و ترجمہ ہے۔

حبشہ اپنے حیوانات و نباتات اور جائے وقوع کے لحاظ سے جزیرۃ العرب کے جنوبی حصہ سے جتنا زیادہ مشابہ ہے اتنا افریقہ کا کوئی حصہ اس سے مشابہ نہیں۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ جزیرۃ العرب اور حبشہ میں تنگنا کے باب المنرب اور بحر احمر کے سوا کسی اور چیز کا فصل نہیں۔ دونوں ملک قدیم ایام سے ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ وابستہ رہے ہیں ہجرت سے بھی پانچ یا اس سے زیادہ صدیوں پہلے یمن سے سامی لوگ حبشہ میں آکر آباد ہوئے تھے اور اپنے ساتھ ایک نظام اجتماعی ترقی یافتہ تہذیب تمدن اور ایک ایسی زبان بھی لیتے آئے تھے جس کے حروف تہجیری زبان سے بہت ملتے جلتے تھے۔ سامیوں کی اس ہجرت نے حبشہ کے تہذیب و تمدن کے ارتقاء پر بہت عمدہ اثر کیا اور اس دن سے اس کی حضارت ترقی پذیر ہونے لگی۔ یہ سامی لوگ اپنے آپ کو "جعزر" (احرار) کہتے تھے۔ ان مہاجرین کو حبشہ میں آئے ہوئے تھوڑی ہی مدت ہوئی تھی کہ انھوں نے دین مسیحی قبول کر لیا۔ ان کا لٹریچر نہایت شاندار تھا گیا رہیں صدی ہجری میں ان کی زبان بھی فنا ہو گئی۔ لیکن اس زبان کے تعلق سے جو اور چند بولیاں پیدا ہو گئی تھیں مثلاً "امہریہ" اور "تجرہ" وغیرہ و آج تک باقی ہیں اور حبشہ کے اشراف و عمائد انھیں بولیوں میں گفتگو کرتے ہیں۔ قدیم زمانہ میں جنوبی جزیرۃ العرب اور مکہ اور حبشہ کے درمیان تجارتی تعلقات نہایت خوشگوار اور مضبوط تھے۔

جب اسلام آیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل حبش کے ساتھ روادا بط پیدا کر لئے۔ کیونکہ



یہاں ایسے لوگ بکثرت تھے جو آنحضرتؐ کی دعوت پر لبیک کہتے تھے اور اس کی دل سے قدر کرتے تھے ہی وجہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بادشاہ حبشہ نجاشی کے پاس اپنے متبعین کی ایک جماعت بھیجی تھی جن کی نجاشی نے خاطر خواہ تواضع و مدارات کی تھی۔ پھر کچھ عرصہ یہاں قیام کرنے کے بعد جب یہ حضرات واپس ہوئے تو نجاشی نے ان کو بڑے اعزاز و اکرام سے مکہ معظمہ کے لئے رخصت کیا۔ پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام حبیبہ سے نکاح کیا جو ہجرت کرنیوالی خواتین میں سے تھیں تو نجاشی نے ان کے لئے ایک قیمتی تحفہ بھی ارسال کیا تھا۔ اسی تعلق کا نتیجہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب نجاشی کے انتقال کی خبر پہنچی تو آپ نے مسجد مدینہ میں اس کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی۔ اسی بنا پر بعد کے مورخین نے یہ لکھا ہے کہ نجاشی مسلمان ہو گیا تھا۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو لیکن تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسلام حبشہ میں باقاعدہ طور پر چوتھی صدی ہجری میں داخل ہوا ہے جبکہ ایک شخص جن کا نام ابادیر تھا حبشہ کے شہر ہمرہ میں آئے اور یہاں رہ کر انھوں نے اسلام کی تبلیغ و اشاعت شروع کی۔ اس وقت سے ہر ہر اسلام کی اشاعت کا ایک مرکز بن گیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آٹھویں صدی ہجری سے پہلے ہی پہلے بلاد حبش کا نصف شرقی حصہ مسلمان بادشاہوں کی حکومت کے ماتحت داخل ہو گیا تھا انھیں بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ تھا جس کا نام "ایفات" تھا اس نے شہر الکوبر کو اپنا پایہ تخت بنالیا تھا جو عدس بابا سے شمالی شرقی جانب صرف ڈیڑھ سو کیلو میٹر کے فاصلہ پر ہے۔ ایفات مکہ معظمہ کے ایک شریف گھرانہ کا فرد تھا۔ اس خاندان کو حبشہ میں ایسا رسوخ و اثر حاصل ہوا کہ قریب قریب تمام حبشہ ہی مسلمان ہوئے اس کے زیر اثر آگیا تھا۔ اس خاندان کے وسیع اقتدار کی وجہ سے نجاشی کو اپنا نفوذ و اثر واپس لے لینے میں بڑی دقتیں پیش آئیں مگر اب حبشیوں اور قبطیوں میں تعلقات خوشگوار ہو گئے اور نجاشی نے اپنے ملک کے معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مصر سے ارباب رائے کو بلانا شروع کر دیا۔ مگر حبش کے مسلمانوں نے اب اپنا رخ مصر کی طرف کر لیا اور وہ اپنے بچوں کو تعلیم و تربیت کے لئے مصر بھیجنے لگے حبشی مسلمانوں کی اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں میں بڑے



بڑے علماء اور فضلاء پیدا ہوئے جو علوم و فنون اسلامیہ میں بڑی مہارت و بصیرت رکھتے تھے۔ یہ مسلمان اپنے آپ کو جبرتی کہلاتا پسند کرتے تھے۔ اسی نسبت سے ان علماء کو بھی ”جبرتی“ کہا جاتا تھا۔

۱۹۳۲ء میں ایک صومالی شخص احمد جبران نے بعض بلاد حبش پر قبضہ کر لیا اور شمال کی جانب سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کو شکست ہو گئی اس سلسلہ میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس جنگ کی وجہ سے حبشہ کے عیسائیوں اور مسلمانوں کے تعلقات خراب نہیں ہوئے بلکہ ان کا تعاون بدستور باقی رہا اور اسلام کی نشر و اشاعت میں بھی کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوا۔

۱۹۵۲ء میں امام مین نے حبشہ ایک وفد بھیجا تھا جس نے اپنی رپورٹ میں لکھا تھا کہ بلویل نے جو حبشیوں کے پاس واقع ہے جندرتک جو اس زمانہ میں حبشہ کا دار السلطنت تھا۔ اس وفد نے ہر جگہ مسلمانوں کو خوش حال اور باثروت ورفاہیت پایا ہے۔ ان مسلمانوں میں ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی بھی تھی جو حکومت کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ ان کے علاوہ خود دار السلطنت جندرتک کی آبادی کا بڑا حصہ مسلمانوں پر مشتمل تھا۔ گیارہویں صدی ہجری میں جالاکے قبائل بھی اسلام میں داخل ہونے لگے۔ اسی طرح علاقہ تجرہ کے باشندے جو شمال میں واقع ہے آج بکثرت مسلمان ہیں حالانکہ بارہویں صدی ہجری میں یہ لوگ مذہب عیسوی کے ہی پیرو تھے۔

اگرچہ مردم شماری کا کوئی ایسا صحیح اور مکمل نقشہ موجود نہیں ہے جس پر پھر وسہ کیا جائے۔ تاہم عام طور پر جو معروف ہے وہ یہ ہے کہ حبشہ میں پانچ بیلیون مسیحی ہیں، چار بیلیون مسلمان اور تین بیلیون بت پرست ہیں۔ بظاہر یہ عدد بہت معلوم ہوتے ہیں تاہم نسبت صحیح ہے اب بت پرستوں میں بھی اسلام کی طرف خاصہ میلان پایا جاتا ہے اریٹریا کی ۱۲ آبادی مسلمان ہے اور صومال برطانوی جو پہلے اٹلی کے قبضہ میں تھا اس کی نوکل آبادی مسلمانوں پر ہی مشتمل تھی۔

حبشہ کے مسلمان جو اپنے آپ کو آج کل ”جبرتی“ کے نام سے پکارتے ہیں راسخ العقیدہ مسلمان



ہیں۔ ان میں اسلامی غیرت بذریعہ اقم ہے۔ لیکن ہاں دوسرے ممالک کے مسلمانوں کے مقابلہ میں ان کی تعلیم کم ہے۔ ان میں عربی جاننے والے کم ہیں، ان کی زبان امہریہ ہے جسے وہ عربی خط میں لکھتے ہیں۔ اس زبان میں انھوں نے قرآن مجید کے بعض پاروں اور سورتوں کے ترجمے بھی کئے ہیں۔ یوں تو مسلمان بچوں کو اکثر و بیشتر دین کے مبادیات کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ مسجدوں میں اعلیٰ تعلیم کا کوئی انتظام نہیں ہے اس لئے جس مسلمان کو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنی ہوتی ہے اسے قاہرہ کا رخ کرنا پڑتا ہے۔

لیکن اب چند برسوں سے خود حبشہ میں بھی مسلمانوں کی تعلیم کا اچھا بندوبست ہو گیا ہے اس سلسلہ میں وہاں متعدد مدارس قائم کئے گئے ہیں اور کئی ایک نوجوان مسلمانوں کی انجمنیں بھی بڑے بڑے شہروں میں قائم ہوئی ہیں۔ گذشتہ صدی ہجری کے آخر میں ان خطاط عام اور حبشہ اور مصر کی باہم جنگوں کے باعث جن کا سلسلہ ۱۲۹۵ء تک جاری رہا مسلمانوں اور حکومت کے تعلقات کشیدہ ہو گئے تھے۔ لیکن شاہ منلیک اور موجودہ شاہ صیلا سلاسی کی حکومت میں حالت بدل گئی اور اب وہاں کی حکومت مسلمانوں کے وجود کی اہمیت کو محسوس کرتے لگی ہے اور اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ مسلمانوں کو حکومت کے معاملات میں زیادہ شریک کیا جائے۔

۱۳۵۰ء سے شاہ حبش ہیلا سلاسی نے بڑے بڑے علماء اسلام کی خدمات اس لئے حاصل کرنی شروع کر دیں کہ یہ حضرات مختلف قبیلوں کا دورہ کر کے حکومت کے اغراض و مقاصد کی توضیح کریں اور اس طرح حکومت کے لئے ان کی تائید حاصل کریں۔ اس کے ساتھ ہی ہیلا سلاسی نے مسلمانوں کو بڑی رقمیں اس غرض سے دیں کہ وہ ان سے اپنے لئے مدارس و مساجد کی تعمیر کریں۔ اور مزید برآں یہ بھی کیا کہ مسلمانوں کے دینی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے مسلمان قاضی مقرر کر دیئے۔

اسی اثنائے اٹلی اور حبش کے درمیان جنگ کا آغاز ہو گیا۔ اس جنگ میں اٹلی نے مسلمانوں کی رُک کو اپنے حق میں کرنے کے لئے بڑی جدوجہد کی، بڑی بڑی رقمیں صرف کیں لیکن مسلمانوں کو اچھی طرح معلوم



تھا کہ اہل کارویہ ان بھائیوں کے ساتھ جواباً بنیہ میں آباد ہیں کیا ہے؟ اس لئے وہ اٹلی کے دام میں نہ پھنسے اس کے برعکس ان لوگوں نے فوراً ایک جمعیت اسلامیہ قائم کر لی جس کے صدر شیخ عمر ازہری تھے اور جس کو امام یحییٰ کے نمائندہ کی امداد حاصل تھی۔ اس جمعیت کے ماتحت حبشہ کے مسلمانوں نے پورے اخلاص اور وفائے شاعری کے ساتھ شاہ حبش کی امداد کی۔ اکثر اہل قافلہ عربوں نے نجاشی کو اپنے مویشی پیش کئے تاکہ وہ ان سے اٹلی کے خلاف جنگ میں کام لے سکے۔ مسلمانان حبش کے علاوہ دوردراز کے اسلامی ممالک نے بھی اس جنگ میں نجاشی کی مدد میں بڑا حصہ لیا۔ چنانچہ مصر و شام سے بکثرت وفود یہاں آئے اور انھوں نے اپنی رضا کارانہ خدمات پیش کیں۔ لیکن اٹلی کے جدید قسم کے اسلحہ کے مقابلہ میں ان کا کوئی اثر نہیں ہوا اور حبشہ اطالوی اقتدار کے ماتحت آگیا۔

پانچ برس تک اطالوی حکومت کے پنجہ میں گرفتار رہنے کے بعد اب پھر اتحادیوں کی مدد سے جہت آزاد ہو گیا ہے اور وہاں کے مسلمانوں اور مسیحیوں میں جو تعلقات پہلے تھے اب وہ اور بھی شگفتہ ہو گئیں

(ر.ع. ص. -

طالع ربي

کمزور دست، شائقین عربی کے لئے یہ ایک بینظیر کتاب ہے۔ جو جدید تعلیمی  
 اصول پر لکھی گئی ہو یہ کسی نہ صرف دیکھنے کے ضروری قواعد و ضوابطات نہ دے گی  
 متعلق چٹھا اور رکھ لے۔ قرآن شریف و حدیث شریف کے اعتبار سے تعلیم  
 و اقوال، دیکھ سب لطافت و دکھایات، جدید طرز کے خطوط و قصبات اور  
 تازہ ترین عربی اخبارات و رسائل کے انتخابات، بہترین ترجمے کے ساتھ  
 اسباق کی صورت میں سمجھ کر دیئے گئے ہیں، جامع کتاب باعوا رب، بہترین  
 کتاب کے ساتھ ہیڈ پتھر اور ضروری الفاظ کی ایک سہارہ عربی و کشمیری اور  
 ۱۳۵۰ جدید عربی الفاظ کی دوسری عربی سے اردو و کشمیری بھی شامل ہے۔ عام  
 شائقین عربی کے علاوہ مدارس عربی کے طلباء بھی جدید عربی سے واقفیت  
 و ترویج و تفہیم کی خوشی کے لئے اس کتاب سے بہت کچھ فائدہ حاصل کر سکتے ہیں۔

میں نے

حضرت علامہ شہیر شاہ ثانی حضرت علامہ شمس الدین احمد مدنی، حضرت مولانا  
حفظ الرحمن بہارونی حضرت مولانا محمد طیب دہلوی وغیرہ کے اس  
کے متعلق بہترین آراء کا اظہار فرمایا ہے۔

کتابت، طباعت و تصحیف حضرت مولانا محمد شفیع صاحب قلم، قیامت (۱۰)  
حضرت دوم ۱۲ صفحات - قیامت دس آئے (۱۱)

کتبہ بریلان ملی قریب مال باغ



# ادبیت

## نعرہ مردانہ

از جناب نہال سیوہار دی

زمانہ اذیت رساں ہے تو کیا ہے • مرادعی آسماں ہے تو کیا ہے  
 ہزار ایسے بارِ گراں ہوں تو کیا غم • حیات ایک بارِ گراں ہے تو کیا ہے  
 سلامت مرادوقِ ایدالپسندی • کڑی منزل امتحاں ہے تو کیا ہے  
 بڑھے جامرے تو سنِ عزم و ہمت • ہر اک گام پر سختواں ہے تو کیا ہے  
 فضا تلکے تیرہ ساں رہنے گی • فضا پر مسلط دہواں ہے تو کیا ہے  
 فروغِ سحر ہے مرے ہر نفس میں • شبِ تاریک فشاں ہے تو کیا ہے  
 ہجومِ تباہی سے میں کھیلتا ہوں • تباہی کا ہر سونشاں ہے تو کیا ہے  
 ہواؤں کے تیور ہیں برہم تو کیا غم • بلاؤں کا خنجر رواں ہے تو کیا ہے  
 بنا لوں گا ایسے ہزار آشیاں میں • اگر شعلہ زن آشیاں ہے تو کیا ہے  
 میں کیوں جو رِ گردوں پہ گرم فغاں ہوں • فغانِ رسمِ اہل جہاں ہے تو کیا ہے  
 ڈروں کیا جفائے زمین و زماں سے • زمیں ہے تو کیا ہے زماں ہے تو کیا ہے  
 مرادیس میری امیدوں کا گلشن • اگر تندرِ جو رِ خزاں ہے تو کیا ہے  
 بنا دوں گا اک دن اسے خلدِ آدم • جہنم یہ ہندوستان ہے تو کیا ہے

برایں جذبہ ہمت خویش نازم

من آنم کہ ہر نیش رانوش سازم



# قافلہ شوق

از جناب روش صدیقی

وہ سادگی ناز وہ معصوم نگاہی  
کیا جرمِ محبت سے بھی انکار ہے تجھ کو  
وہ خود بھی تو ہیں قافلہ شوق میں شامل  
کچھ میری خموشی بھی تھی غمازِ محبت  
تعمیرِ محبت کو یہ آغازِ مبارک  
ہیں حسنِ سراپا مری شبہائے تصور  
خاکِ درِ محبوب سے نسبتِ ہر روش کو  
عجاز ہے منجملہ آیاتِ الہی  
معلوم ہے اے دل تری ناکردہ گناہی  
تنہا تو نہیں قافلہ شوق کا راہی  
اس پر ترے اندازِ تغافل کی گواہی  
ہر عالم محسوس ہے بیتابِ تباہی  
ان سے بھی حسیں ہر تری زلفوں کی سیاہی  
چھو جائے نہ قدموں سے کہیں افسرِ شاہی

## غزل

از جناب سید علی حسنین صاحب زیبا ایم۔ اے

وہ دل جو کیفِ حسن و عشق کا حامل نہیں ہوتا  
طریقِ عشق میں گم گشتگی ہے رہنما شاید  
میں خود اک دامن گردابِ کلاغوش طوفاں ہوں  
قسم پروانہ آتش بجاں کی کھلے کہتا ہوں  
معاذ اللہ یہ حق اور اہل حق کے ہنگامے  
نہیں کچھ اور گر تکلیں مایوسی تو ہے زیبا  
وہ چاہے اور جو کچھ بھی ہو لیکن دل نہیں ہوتا  
بھٹکنے پر بھی میں آوارہ منزل نہیں ہوتا  
میں خود اک سیل ہوں آسودہ ساحل نہیں ہوتا  
جمالِ شمع و جہِ گرمی محفل نہیں ہوتا  
بایں شورشِ کبھی ہنگامہ باطل نہیں ہوتا  
غمِ امید ہی امید کا حاصل نہیں ہوتا



## غزل

از جناب شعیب خزیں صاحب بی۔ اے (جامعہ عثمانیہ)

وہ عالم بنا لے ارے کرنے والے	کہ ہر گام پر تجھ کو ساقی سنبھالے
غمِ زندگی کا گلہ کرنے والے	غمِ زندگی کو تمنا بنا لے
زمانے کی تشنہ نظر کی دعا لے	یہ طور و تجلی کی قیدیں اٹھالے
سمجھتی رہی اس کو دنیا تبسم	مچلتے رہے میرے ہونٹوں پہ نلے
ابھی وہ مخاطب نہیں تجھے سوائے دل	یہ لمحہ غنیمت ہیں کچھ مُکرا لے
جنوں کچھ تو کراسترا مِ تجلی	وہ آئے وہ آئے نگاہیں جھکالے
یہ کشمکشِ زندگی بن گئی ہے	تمنا بگاڑے تمنا سنبھالے
خزین گر رہا ہے کسی کی نظر سے	اگر ہو سکے تو زمانہ سنبھالے

## وقت

از جناب باقر رضوی بی۔ اے

سست رفتاری عیاں ہر وقت کی اس کے لئے	جو کسی مہر و سے ملنے کی تمنا میں جئے
وقت کی رفتار اس کے واسطے اک سیل تیز	رخ ہراسِ خوف سے جس کے ہوس گریم ستیز
وقت اس کے واسطے چلتی ہوئی تنوار ہے	جس کے احساسات کے پہلو میں نوکِ خار ہے
وقت اس کے واسطے اک لکڑی ابر رواں	ہے جو شعر و شاعر و نعماتِ بے بل پر جواں
وقت کی لو اس کے آگے جیسے آندھی میں چراغ	ہوئے الفت سے روشن جس کے سینے کا ایاغ



## تبصرہ

**سوشلزم** | مرتبہ مولوی عبداللطیف صاحب اعظمی، تقطیع خورد ضخامت ۱۲۸ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۸ روپہ، ادارہ علمیہ دہلی قنول بارغ

یہ سوشلزم سے متعلق ان چند مضامین کا مجموعہ ہے جو مختلف اصحاب کے قلم سے مختلف اخبارات میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔ اس مجموعہ کے شائع کرنے کی غرض سے متعلق لائق مرتب لکھتے ہیں۔

ہندوستان میں سوشلزم کی مخالفت جس نہج پر کی جا رہی ہے اسے پیش نظر رکھ کر ابھی تک کوئی کتاب یا رسالہ نہیں لکھا گیا۔ یہ مجموعہ اس کمی کو دور کرنے کے لئے شائع کیا جا رہا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ ان مضامین میں شروع کے دو مضمون ”کینوزم اور اس کے مبادی و مقاصد“ کارل مارکس اور ”سوشلزم کیا ہے“ جی۔ ڈی۔ لیچ کول کے سوا باقی سب مضامین سرسری اور جذباتی ہیں جن سے عام قارئین کے دل میں وقتی طور پر پہچان تو پیدا ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک وہ شخص جو سنجیدگی اور تحقیق سے سوشلزم کے متعلق ذہنی اطمینان پیدا کرنا چاہے اس کی تسکین بالکل نہیں ہو سکتی اتحاد اور بے دینی کے اعتراضات محض سطحی ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ جس جماعتی نظام کی بنیاد محض معاشی دشواریوں کے حل کرنے پر رکھی جائے اور انسان کے روحانی مقتضیات کو اس میں بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہو وہ کس حد تک انسانی سوسائٹی کے لئے عام فلاح و بہبود کا کفیل ہو سکتا ہے۔ دنیا میں جو مفاسد پیدا ہوتے ہیں ان کا سرچشمہ صرف سرمایہ داری نہیں ہے بلکہ اور بھی بہتیرے دروازے ہیں جن سے یہ خرابیاں رونما ہوتی ہیں اور جب تک ان سب دروازوں کو بند نہیں کیا جائیگا دنیا میں انسان امن اور چین کی زندگی بسر کرنے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ کارل مارکس نے اپنی کتاب Capital میں تاریخ عالم پر ایک بسیط تبصرہ کر کے جنگوں اور عام بے انصافیوں کے اسباب کا جو تجزیہ کیا ہے وہ انسانی



فطرت کے متعلق ایک نہایت محدود نقطہ نظر کو پیش کرتا ہے اس لئے ظاہر ہے جو نظام ایسے محدود نقطہ نظر کا ترجمان ہو وہ نہ دیر پا ہو سکتا ہے اور نہ اس میں عالمگیر بننے کی صلاحیت ہو سکتی ہے۔

**شہاب ثاقب** | از حکیم عبداللہ رشید نواب رشد کی صاحب تقطیع خورد ضخامت ۸۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ متوسط قیمت ۵ روپے ۱۰۔ ادارہ ادب جدید شاہراہ عثمانی حیدر آباد دکن۔

اس نظم میں حکیم صاحب نے آدم و ملائکہ کے اس واقعہ کو نظم کیا ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو اپنا خلیفہ بنانے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو فرشتوں نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ ہم تو آپ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں اور انسان دنیا میں خونریزی کریں گے۔ اللہ نے فرمایا کہ جو میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے۔ اس کے بعد فرشتوں کا اور آدم کا امتحان لیا گیا۔ فرشتے ناکام رہے اور آدم کا میاب ہو گئے۔ پھر خدا کا حکم ہوا کہ آدم کو سجدہ کیا جائے۔ فرشتوں نے فوراً اس حکم کی تعمیل کی مگر شیطان نے سرکشی دکھائی اور وہ ہمیشہ کے لئے مردود بارگاہ ایزدی ہو گیا۔ یہ پورا واقعہ قرآن میں مذکور ہے اور نظم میں بھی واقعہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے لیکن ہمارے خیال میں شیطان کی نسبت مصنف کے یہ دو شعر صحیح نہیں۔

غلط ہے یہ کہ وہ ماری حقیقت میں فرشتہ تھا      ہوئی گر قلب ماہیت تو یہ طرفہ کرشمہ تھا

یہ ممکن ہے کہ شیطان نے فرشتوں کو ابھارا ہو      بربگ اعتراض ان کو اسی کا کچھ اشارہ ہو

زبان و بیان کے پچھلے پن سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں فجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس ہے مفسرین کے ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ اس آیت میں استثناء متصل ہے یعنی ابلیس پہلے فرشتہ ہی تھا لیکن سجدہ نہ کرنے سے شیطان بن گیا اور اسی بنا پر کان من الجحیم میں یہ حضرات کان کو صاڑ کے معنی میں لیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ علماء کی ایک جماعت کا خیال اس کا موید نہیں ہے۔ لیکن جس چیز کی قائل علماء کی ایک معتد بہ جماعت ہو اور خود قرآن کے الفاظ سے وہ مفہوم متباعد بھی ہوتا ہو اس کو قطعی



طور پر غلط کہنا بڑی دیدہ دلیری اور جسارت کا کام ہے۔ پھر شیطان کے متعلق یہ گمان کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس نے فرشتوں کو بہکا یا ہوگا کیونکہ شیطان تو شیطان بنا ہی ہے انکارِ سجدہ کے بعد۔ ورنہ اس سے پہلے وہ شیطان نہ تھا۔ اس لئے بھکانا کس طرح پایا جاسکتا ہے۔ بہر حال مجموعی حیثیت سے نظم دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

**سلاسل** | از جناب جاں نثار اختر ایم۔ اے تقطیع خورد ضخافت ۲۸ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ عمدہ ڈسٹ کوڑ خوبصورت قیمت غیر پتہ، کتب خانہ علم و ادب دہلی۔

جاں نثار اختر بہ قول جوش ملیح آبادی کے "ہماری جدید شاعری کے اختر تابندہ ہیں۔ ایک ایسے اختر تابندہ جس کے اندر آفتاب چھپا ہوا ہے اور جو پوری تباہی کے ساتھ دنیائے ادب کو جگمگا دینے والا ہے" جاں نثار کے کلام میں مظلوم انسانیت کی درد انگیز چیخیں اور بھرے ہوئے شباب کے وجد آفریں ترانے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں وہ کبھی مزدوروں اور کسانوں کی حالتِ زار پر آنسو بہاتے ہیں اور کبھی کسی ایک مجسمہ ناز کو خطاب کر کے اپنے دلِ آرزو مند کی وارداتِ نہانی صاف صاف بیان کرنے لگتے ہیں جس میں کہیں کہیں مد سے زیادہ شوخی اور رنگینی پیدا ہو جاتی ہے۔ تاہم مجموعہ کلام سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ وہ فطری شاعر ہیں اور انھوں نے محض فیشن کے طور پر شعر کہنے کی خونیں ڈالی ہے۔ پھر چونکہ آجکل کے بعض مشہور نوجوان شعرا کے برعکس تعلیم یافتہ بھی ہیں اس لئے اصول فن اور زبان و بیان کے انعام سے بھی ان کے اشعار خالی ہوتے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب انھیں کے کلام کا مختصر انتخاب ہے جس میں چھوٹی بڑی ۲۸ نظمیں، غزلیں اور قطعات شامل ہیں۔ ادبی حیثیت سے یہ مجموعہ دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

**شمع انجمن** | از جناب صادق انجیری صاحب ایم۔ اے دہلوی تقطیع خورد ضخامت ۱۹۸ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت غیر گر دپوش خوبصورت پتہ، کتب خانہ علم و ادب دہلی۔

صادق انجیری صاحب آجکل کے ان افسانہ نگاروں میں سے ہیں جو ادب کی اس صنف میں



فن کار کی حیثیت رکھتے ہیں اور جو مروجہ اصطلاح ”ٹیکنک“ سے پورے طور پر باخبر ہیں۔ زبان کی شستگی اور عمدگی درجہ میں ملی ہے۔ اس سے پہلے صادق صاحب کے افسانوں کا ایک مجموعہ ”چراغِ حرم“ کے نام سے شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے اب انھوں نے یہ دوسرا مجموعہ شائع کیا ہے جس میں سولہ افسانے شامل ہیں، ان کا موضوع زیادہ تر سماجی اور معاشرتی اصلاح ہے، واقعیت کا رنگ پلاٹ میں بہت نمایاں ہے۔ امید ہے کہ ”شمعِ انجمن“ کو بھی ”چراغِ حرم“ کی طرح مقبولیت حاصل ہوگی۔

**بن باسی دلیوی** | از اشرف صبوحی صاحب دہلوی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۹۰ صفحات۔ کتابت و طباعت عمدہ۔ گرد پوش خوبصورت قیمت بجا پتہ، مکتب خانہ علم، ادب جامع مسجد اردو بازار دہلی۔

اشرف صبوحی صاحب دہلی کے ان چند نوجوان اربابِ قلم میں سے ہیں جن کو دلی کی ٹکسالی زبان میں لکھنے اور بات چیت کرنے کا بڑا اچھا سلیقہ ہے۔ موصوف کے قلم سے متعدد چھوٹی بڑی کہانیاں شائع ہو کر مقبول ہو چکی ہیں۔ اب انھوں نے ایک انگریزی ناول کا ترجمہ بن باسی پھول کے نام سے شائع کیا ہے یہ ترجمہ عام ترجموں کے برخلاف اس اعتبار سے آزاد ترجمہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں مترجم نے اصل کے ناموں اور مقامات کے بجائے ہندوستانی نام اور مقامات استعمال کئے ہیں جس سے یہ فائدہ ہوگا کہ پڑھنے والے کو ترجمہ میں اصل کا لطف آئیگا۔ افسانہ کا موضوع انسانی تمدن کی ابتدائی حالت ہے کہ یہ لوگ اس عہد میں کس طرح رہتے تھے۔ ان کا لباس کیا تھا۔ معاشرت کے آداب، خیالات و عقائد، رسم و رواج۔ اور توہمات و مظنونیات اور مشاغلِ حیات و واجبات زندگی کیا تھے۔ ان کی محبت کیسی سادہ اور ان کی فطرت کس درجہ بھولی بھالی ہوتی تھی۔ اس میں ایک حد تک مغربی علماء کے ان افکار و خیالات کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو وہ انسان کے ابتدائی دور تمدن و معاشرت سے متعلق رکھتے ہیں۔ ممکن ہے یہ واقعات ہندوستان کے ابتدائی تمدن کے خاکہ سے مختلف ہوں اور اس لئے ان سے کوئی تاریخی فائدہ مرتب نہ ہو سکے۔ بہر حال افسانہ اپنی افسانوی حیثیت میں بہت دلچسپ اور کامیاب ہے۔ ایک مرتبہ شروع کر دینے کے بعد ختم کے بغیر اس کو ہاتھ سے رکھ دینا گوارا نہیں ہوتا۔



# مسلمانوں کا عروج اور زوال

از جناب مولانا سعید احمد صاحب ایم اے - مدیر برہان

مسلمانوں کی گزشتہ تاریخ، ان کے عروج و زوال کی ایک حیرت انگیز مگر ساتھ ہی عبرت آموز داستان ہے۔ اس کتاب میں اولاً خلافت راشدہ، اس کے بعد مسلمانوں کی دوسری مختلف حکومتوں، ان کی سیاسی حکمت عملیوں اور مختلف دوروں میں مسلمانوں کے عام اجتماعی اور معاشرتی احوال و واقعات پر تبصرہ کر کے ان اسباب و عوامل کا تجزیہ کیا گیا ہے جو مسلمانوں کے غیر معمولی عروج اور اس کے بعد ان کے حیرت انگیز انحطاط و زوال میں موثر ہوئے ہیں۔ اس کتاب کو پڑھ کر مسلمانوں کو اپنی تاریخ کے چہرہ کے تمام اچھے اور برے خط و خال بیک وقت نظر آسکتے ہیں اور اس کی روشنی میں وہ اپنے مستقبل کے لئے کوئی لائحہ عمل تجویز کر کے ایک معین اور سیدھی راہ پر گامزن ہو سکتے ہیں قیمت ۸۰

## قصص القرآن حصہ دوم

از مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی رفیق اعلیٰ ندوۃ المصنفین

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات عجور وریا سے لیکر حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حالات تک ان تمام پیغمبروں کے سوانح حیات اور دعوت حق کی محققانہ تشریح و تفسیر جن کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے قصص القرآن جلد اول کی اشاعت کے بعد کتاب کی اہمیت اور اس کے پایہ اعتبار و تحقیق کے متعلق کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ ندوۃ المصنفین کو اس کتاب کی اشاعت پر فخر ہے یہ حقیقت ہے کہ اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں اب تک شائع نہیں ہوئی۔ قیمت چار روپے۔ مجلد چار روپے آٹھ آنے۔

ملنے کا پتہ: - منیجر ندوۃ المصنفین دہلی قروبل باغ



# برہان

شمارہ (۵)

جلد دہم

جمادی الاولیٰ ۱۳۶۲ھ مطابق مئی ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین:

۳۲۲	عقیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
		۲۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک
۳۲۵	حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی	استدلاک و تصحیح
۳۲۸	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۳۔ امام طحاویؒ
۳۴۳	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب یوہاروی	۴۔ اعلامی تمدن
		۵۔ تلخیص و ترجمہ:-
۳۸۹	ع۔ ص	ترکی سلسلہ ام سے
		ہاد بیات:-
۳۹۳	جناب روش صدیقی	کلام روش
۳۹۵	جناب الم مظفر نگری	اقتدائے مرکز
۳۹۷	م۔ ج	۷۔ تبصرے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# نظرات

یوں تو ہر قوم کی ترقیات میں اس کے تعلیمی نظام کی عمدگی کو ہر زمانہ میں دخل ہوتا ہے لیکن جب کوئی قوم اپنا سیاسی اقتدار کھو بیٹھتی ہے تو اس وقت یہ ضرورت بہت زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ کیونکہ سیاسی بیچارگی کے عالم میں اب اس کے پاس صرف تعلیمی نظام کا ہی ایک ایسا جہز رہ جاتا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے افراد میں قومی روایات خصوصاً کا احترام باقی رکھ سکتی ہے اور جس سے وہ دوسرے نیک فاتح و غالب اقوام میں علم اور غم ہو جائے محفوظ رہ سکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ مسلمانانِ سیاسی اقتدار و عظمت سے محروم کر دیئے گئے تو اس ملک کے دور اندیش مفکرین و اربابِ رائے نے مسلمانوں کی تعلیم کی طرف توجہ کی اور دن رات کی جدوجہد کے بعد مختلف تعلیمی ادارے قائم کئے علیگڑھ میں سرسید اور ان کے رفقاء نے مدرستہ العلوم کی بنیاد رکھی جو آج ہندوستان کی ایک عظیم الشان یونیورسٹی کی شکل میں موجود ہے۔ دوسری طرف مولانا محمد قاسم نانوتوی ایران کے سابقوں نے دیوبند میں ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی جو آج نہ صرف ہندوستان بلکہ تمام براعظمِ ایشیاء کی سب سے بڑی اسلامی اور دینی علوم و فنون کی درس گاہ ہے۔ دونوں کا مقصد مسلمانوں کو ان تباہ حالیوں سے بچالینا تھا جن سے حکومت چھین جانے کے باعث وہ دوچار ہو سکتے تھے۔ فرق صرف اتنا تھا کہ سرسید کے پیش نظر مسلمانوں کی دنیوی فلاح تھی اور علماء ربانین کی اس جماعت کا مقصد مسلمانوں کی دینی اور مذہبی حیثیت کا بقا و تحفظ۔ اور ان کو حکومتِ مطلقہ کے تہذیبی و تمدنی اثرات سے بچالینا تھا۔

یہ دونوں ادارے جن مقاصد کے ماتحت قائم کئے گئے تھے ان میں کامیاب رہے علیگڑھ نے ایسے مسلمان پیدا کئے جو حکومت کے عہدوں اور دفتروں پر قبضہ کر سکیں اور دیوبند سے ایسے علماء کی جاغتی نکلیں جنہوں نے ناموافق حالات و ماحول میں دینِ قیم کا بھرم رکھ لیا۔ اور اس کے پرچم کو سزنگوں نہیں ہونے دیا۔ ان دونوں



تعلیمی اداروں کا مقصد اگرچہ مسلمانوں کی فلاح و بہبود ہی تھا لیکن دین اور دنیا میں جو فرق و امتیاز ہے وہ ان اداروں کے طریق عمل میں رونما تھا۔ دونوں دو مختلف سمتوں میں جا رہے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حلیف ہونے کے بجائے دونوں ایک دوسرے کے شدید مخالف اور حریف ہو گئے۔ اس تقابل پر جو اثرات مرتب ہوئے وہ آج برائے العین مشاہدہ میں آرہے ہیں۔ ایک نے اپنی توجہ مسلمانوں کی صرف دنیوی ترقی پر مرکوز رکھی اور ان کی دینی بد حالی و ابتری کی ذرا پروا انہیں کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان ڈپٹی کلکٹر، کلکٹر اور سپرنٹنڈنٹ ہو گئے۔ مگر شکل و صورت اور وضع قطع کے لحاظ سے یہ لوگ ایسے تھے کہ گویا فرنگی تہذیب کی مشنری کے کل پرزے بن گئے تھے۔ دوسری طرف اکثریت ایسے علماء کی تھی جو اسلامی علوم و فنون میں دستگاہ کامل رکھنے کے باوجود وہ اس قابل نہیں تھے کہ جدید علمی دنیا کی بزم نوآمین میں پھر اسلامی مسائل کو سمجھا سکتے۔

اس صورت حال کے باعث بعد میں دو درگاہیں اور پیدا ہوئیں۔ ایک مذہب العلماء لکھنؤ اور دوسری جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ ان میں سے پہلی درگاہ کا مقصد یہ تھا کہ علماء کو قدیم علوم کے ساتھ بعض ضروری علوم عصریہ سے بھی آگاہ کیا جائے اور ساتھ ہی قدیم نصاب تعلیم میں جو نقائص ہیں ان کی اصلاح کی جائے دوسری درگاہ یعنی جامعہ کا مقصد علماء کا پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ ایسے گریجویٹ مسلمانوں کی پیداوار تھا جو مغربی علوم و فنون کے ساتھ دینیات اور اسلامیات سے بھی آگاہ ہوں اور جنہوں نے تعلیم محض تعلیم کے لئے حاصل کی ہو نہ کہ حکومت موقتہ کے دفاتروں میں ملازمت حاصل کرنے کے لئے۔ غرض یہ ہے کہ تمام ہندوستان میں مسلمانوں کی یہی کل چار قومی درگاہیں تھیں جو اپنے اپنے سطح نظر کے ماتحت کام کر رہی تھیں۔ ایک خالص دینی دیوبند، دوسری خالص دنیوی یعنی علیگڑھ۔ تیسری دینی مگر دنیا آمیز، ندوہ۔ چوتھی دنیوی مگر دین آمیز یعنی جامعہ ان درگاہوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز تربیت کے ماتحت جو افراد پیدا کئے وہ خواہ ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف بھی ہوں لیکن یہ واقعہ ہے کہ ان حضرات نے مسلمانوں کی قومی زندگی کو اپنے علم اور کردار سے ضرورتاً اثر کیا۔ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کیسی ہی ہو لیکن بہر حال محمد علی۔ شوکت علی۔ اور حسرت موہانی جیسے



اس کے فرزندوں پر ہندوستانی مسلمانوں کو اب بھی ناز ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اسلامی ہند کا مورخ شیخ الہند سید محمد انور شاہ کشمیری۔ عبید اللہ سندھی کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ ارباب ندوہ و جامعہ نے تعلیم اور تصنیف و تالیف کے میدان میں جو خدمات انجام دی ہیں وہ بھی مسلمانوں کی حیات اجتماعی کی تاریخ میں لائق فراموشی نہیں۔

لیکن یہ جو کچھ آپ نے سنا ان درس گاہوں کا کل کا حال تھا۔ آج ان سب کی جو حالت ہے وہ حد درجہ مایوس کن اور تشویش انگیز ہے۔ جامعہ اور علی گڑھ پر تو پھر کبھی فرصت میں تفصیلاً لکھا جائیگا۔ ندوہ اور دیوبند دونوں کی موجودہ حالت یہ ہے کہ اب یہاں تعلیم و تعلم سے زیادہ ارباب سیاست کی اقتدار طلبی کے ہنگامے گرم رہتے ہیں۔ ابھی پچھلے دنوں دفتر نربان میں طلباء ندوہ کا جو طویل مراسلہ موصول ہوا تھا اگر اس میں کچھ بھی صداقت ہے تو اس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ ندوہ اپنی تعلیمی خصوصیات سے روز بروز دور ہوتا چلا جا رہا ہے اور وہ اپنی انفرادیت کھو کر عام عربی کے مدارس کی صف میں شامل ہوتا جاتا ہے۔ اب دیوبند تو اس کا حال ندوہ سے بھی زیادہ المناک ہے جو درس گاہ مسلمان طلبہ کی خالص تعلیمی اور اخلاقی تربیت و اصلاح کے لئے قائم کی گئی تھی اور جہاں کے علماء کے لئے ارباب باطن ہونا بھی ضروری سمجھا جاتا تھا اب وہ اقتدار طلبی کی جنگ کا میدان بن کر رہ گئی ہے۔

اگرچہ دیوبند کی علمی خصوصیت و شان تو حضرت شاہ صاحبؒ کی علیحدگی کے وقت ہی رخصت ہو گئی تھی لیکن اب تو بالکل ہی اندھیرا نظر آتا ہے۔ پرانے اور تجربہ کار اساتذہ کی جگہ نامعروف اور ناتجربہ کار مدرسین رکھے جا رہے ہیں اور پھر لطف یہ ہے کہ ان لوگوں کے ناموں کے ساتھ بڑے بڑے القاب و آداب لکھ کر مسلمانوں کو فریب دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

فالی اللہ المشتکی ومنہ المرحی



# شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک

## اشتراک و تصنیح

از حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی

ہمارے دوست عام طور پر جانتے ہیں کہ جب سے ہند میں واپس آئے۔ ہم نے کسی سیاسی جماعت سے - پورے اشتراک کا بھی ارادہ نہیں کیا۔ بلکہ ایک ایسے فکر کی دعوت دیتے رہے جو ملک کی عام ذہنیت سے بہت دور ہے۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ جو پارٹی امام ولی اللہ کی فلاسفی پر بنے گی۔ وہی ہماری وطنی ملی ضرورتیں پوری کریگی۔ ہمارا یہ فکر اور زمانہ کی وہ فضا کہ اہل علم بھی نہیں جانتے کہ امام ولی اللہ واقعی فلاسفر تھے۔ یا انھوں نے کوئی ایسا سیاسی تخیل پیدا کیا ہے۔ جو آج جمہور کے ترقی کن طبقہ کے مزاج سے سازگار ہو سکتا ہے۔

اپنے افکار کا تعارف کرانے کے لئے ہم نے دارالرشاد میں رہنے رفقا کے اجتماع عمومی کے ایک جلسہ میں ج۔ ن سندھ ساگر نیشنل پارٹی کے اساسی پروگرام کا اعلان کیا۔ اسے سندھی، اردو، انگریزی میں شائع کرایا۔ پھر اس کی توضیح میں مقالات لکھے۔ خطبات دیئے وہ سب ہمارے مرکزی فکر سمجھنے کے لئے تہیہ کا کام دیتے ہیں۔

آخر میں مفکرین کا ایک خاص حلقہ بنیادگی سے ادھر متوجہ ہوا۔ وہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ ہند جیسے براعظم میں اگر ایک ایسی سوسائٹی جو خاص فکر لیکر پیدا ہوتی ہے اور تخیلاتات و مسائل کی جدوجہد سے اپنے لئے عالمگیر ترقی کا پروگرام بنالیتی ہے۔ کیا اس عظیم الشان جماعت کی تمام ضرورتیں کسی ایسی نیشنل پارٹی کی تشکیل سے پوری ہو سکتی ہیں جو امام ولی اللہ کے فلسفہ اور سیاست سے اساسی تعلق رکھتی ہو۔



ان کے افکار میں ہلکا سا توجہ پیدا کرنے کے لئے ہم نے پہلے امام ولی اللہؒ کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا۔ اس کے بعد ان کی سیاست کا ہم امام ولی اللہؒ کو الہیات میں اور اقتصادیات میں ایک مستقل امام فرض کر کے مضامین لکھتے ہیں۔

پہلے رسالہ میں بھی اگرچہ بعض خیالات نئے تھے مگر انھیں ناقابل برداشت نہیں سمجھا گیا۔ البتہ دوسرے رسالہ میں جو کچھ لکھا گیا ہے۔ اس میں مختلف جماعتوں کے لئے مزاحمت کا کافی سامان موجود ہے۔

جس قدر احزاب پہلے سے امام ولی اللہؒ کی طرف منسوب ہیں یا جس قدر جماعتیں ان کی مخالفت تحریکوں کو چلاتی ہیں اور اپنے تفوق کا دعویٰ بھی رکھتی ہیں ان کے افکار سے اس رسالہ میں تعرض نہ کرنا ممکن ہی نہ تھا۔ اس لئے نسبتاً اس پر زیادہ توجہ ہو رہی ہے۔

ہمارے بعض دوستوں نے مشورہ دیا تھا کہ اس سیاسی رسالہ میں بہت سے نئے خیالات ہیں۔ ہم جلدی نہ کریں۔ اہل علم کو سوچنے کا موقعہ دیں اس لئے سال بھر ہم خاموش رہے۔ اس عرصہ میں ہم نے ایک نیا رسالہ مرتب کیا ہے۔ جس میں امام ولی اللہؒ کی تصانیف سے مختلف فوائد بغیر کسی حاشیہ آرائی کے جمع کر دیئے ہیں اس کے شائع ہونے پر اہل علم کے لئے غور کرنے میں آسانی ہوگی۔ لیکن بعض عزیز دوستوں کا تقاضا ہے کہ ہم اس موضوع پر ایک مقالہ ضرور لکھیں جس سے بعض غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی۔ اس لئے مناظرہ یا مجادلہ سے بچ کر اپنے مطالب کی توضیح کے لئے ہم نے یہ تبصرہ طیار کر دیا ہے۔ اگر اس طرح ہم بعض دوستوں کے ذہنی انتشار کو کم کر سکتے ہیں تو ہم اسے خدا کا خاص فضل سمجھیں گے۔ واللہ المستعان۔

## باب اول جس میں امام ولی اللہؒ کے خاندان کا ذکر ہے

حکیم الہند امام ولی اللہؒ دہلوی | چونکہ عقلی اجتماعی اصول پر تاریخ ہند کا مطالعہ کرنے میں ہم کسی مورخ کو امام نہیں  
امام ائمۃ الانقلاب | مانتے اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ جس فلسفہ کا ہم تعارف کرا سکتے ہیں۔



اس کی ماہیت۔ اور جس زمین اور زمان سے ہم اسے ربط دیتے ہیں اس کے متعلق اپنا طرزِ تفسیر صراحتہ بیان کریں تاکہ ہمارا نظریہ سمجھنے میں اصطلاحی اختلاف سے غلط فہمی نہ ہو سکے۔

(الف) جب انسانیت کا ایک حصہ کسی بڑے قطعہ زمین میں نشی ورت تکمیل کر رہا ہے اور قدرت الہیہ اس کی طبعی ترقی کے ساتھ عقلی اور اخلاقی بلندی کا سامان بھی بہم پہنچاتی ہے۔ یعنی اس میں انبیاء کرام اور اولیاءِ عظام کے ساتھ صنمِ سلاطین اور حکام بھی پیدا ہوتے ہیں یا حکماء اور شعراء کے ساتھ عدالت شعراء بادشاہ اور بلند ہمت سپاہی برسرِ کار آتے ہیں۔ اس طرح وہ بڑی قوم ترقی کے تمام مدارج طے کرتی ہے اپنی حکومت کا نظام بناتی ہے جس سے ظلم کی کینچ کنی ہو، شر بہانی سہ، علم و ہنر پھیلاتی ہے جس سے رفاہیت عامہ کا سامان بہم پہنچتا ہے۔ اس کی ہمسایہ قومیں اس کی رفاقت اور برتری میں اپنی فلاح سمجھتی ہیں۔ اگر اس کی اجتماعی تاریخ کو انسانیت کے عام پسند عقلی افکار و اخلاق پر مبنی کیا جائے تو اسے حکمت الادیان یا فلسفہ تاریخ کہا جائے گا۔

(ب) ہم ہند کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ بھی تاریخ کے دوسرے ہزارے شروع کرتے ہیں بلحاظ میں سلطان محمود غزنوی نے ہند کا مشہور قلعہ ”ہنڈ“ فتح کیا اور لاہور کے ہندو راجہ کے نو مسلم نواسہ کو اس کا حاکم بنایا جس طرح امیر المومنین فاروق اعظم نے مدین فتح کر کے سلمان فارسی کو اس کا پہلا حاکم بنایا تھا۔

(ج) ہنڈ دربارے سندھ کے مغربی کنارہ پر ٹک کے قریب واقع ہے۔ اس سرزمین کے عام باشندے پشتو بولتے ہیں، پشتان یا پٹھان ہندوکش سے بحرِ عرب تک ہند کے شمال مغربی پہاڑوں اور میدانوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کابل غزنی قندھار، پشاور، کوئٹہ اس کے مشہور شہر ہیں۔ چونکہ علمی تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ پشتو بھی کشمیری پنجابی سندھی کی طرح سنسکرت کی شاخ ہے اس لئے ہم اس قوم کو ہندوستانی اقوام میں شمار کرتے ہیں۔ اس قوم نے دوا بہ گنگ و حمن میں ایک وسیع خطہ کو اپنا وطن (روہیلکھنڈ) بنایا ہے۔

(د) سلطان محمود غزنوی سے شروع کر کے امیر تیمور کے حملہ تک ہم ہندوستانی تاریخ کا پہلا دور



مانتے ہیں اور امیر تیمور سے بہادر شاہ تک دوسرا دور۔ دوسرے دور میں عالمگیری کے بعد تنزل شروع ہوا۔  
عموماً تنزل شروع ہونے کے بعد ہی قوموں کا فلسفہ معین ہوتا ہے۔ ہمارے امام الائمہ بھی اسی عہد کے  
امام الانقلاب ہیں۔

(الف) کسی عقلی یا مذہبی تحریک کو کسی خطہ زمین کی طرف منسوب کرنے کے لئے ضروری ہے کہ  
اس کا مرکز اس سرزمین میں ہو۔ اس لئے ہند کے اسلامی دور میں ہم مسلمانان ہند کی کسی تحریک کو اس وقت تک  
ہندوستانیت سے موصوف نہیں بنا سکتے۔ جب تک اس کا مرکز ہند میں پیدا نہ ہو چکا ہو۔

(ب) امیر المومنین عثمان کے زمانہ میں کابل فتح ہوا۔ اور ولی بن عبد الملک کے زمانہ میں سندھ  
فتح ہوا۔ مگر اسے ہم خلافت عربیہ کا ایک حصہ مانتے ہیں یہاں ہندوستانیت کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

(ج) سلطان محمود غزنوی نے اسلام کے لئے ہندوستانی مرکز کی بنیاد قائم کر دی وہ اہلوارہ  
میں اپنا مرکز حکومت منتقل کرنا چاہتے تھے۔ خلیفۃ المسلمین نے سقوط بغداد سے یہ نفع و ثمرہ پہلے دہلی کے  
حکمران کو سلطانی اختیارات استعمال کرنے کی اجازت دی۔ گویا خلافت اسلامیہ کے اندر ہندوستانی  
مسلمانوں کا اپنا مرکز بن گیا۔ اس دور کے اخیر تک سلاطین دہلی اسلامی خلافت سے کم و بیش تعلق رکھتے رہے ہیں،  
(۳) امیر تیمور کے حملہ کے بعد ہندوستانی مرکز بیرونی تعلق سے آزاد ہو گیا۔ سکندر لودی نے غالباً  
پہلی مستقل حکومت بنائی۔ اس نے اگرہ بنایا۔ ہندوؤں کو فارسی پڑھا کر دفتروں کے کام میں ذخیل بنایا اس  
کے بعد شیر شاہ نے مالی انتظام ہندوؤں کے سپرد کیا جسے اکبر نے درجہ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ ہم جلال الدین اکبر  
کو ہندوستانیت کا موسس نہیں مانتے۔

(الف) اکبر مذہبی عالم نہیں تھا۔ علماء اس کے ساتھ اخیر تک مشیر رہے ان کی رہنمائی سے اگر  
اس نے غلطیاں کی ہیں تو دائرۃ الائمہ علی من افتاء۔ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ اگر اکبر نہ ہوتا تو عالمگیری جیسا مسلمان بادشاہ ہند  
کو نصیب نہ ہوتا جس کی نظیر دنیا کے شاہی نظام میں نہیں ملتی۔ ہم عالمگیری کی ہی برکت مانتے ہیں کہ امام ولی اللہ



جیسا حکیم ہند میں پیدا ہوا۔

(ب) امام ربانی شیخ احمد سرہندی اکبری دربار کی اصلاح کرتے رہے۔ اس میں وہ پورے کامیاب ہوئے۔ آخر میں جہانگیر ان کا اتباع کرنے لگا جس کا نتیجہ نکلا کہ شاہجہاں امام ربانی کے پسندیدہ طریقہ پر حکومت چلاتا رہا۔ اس کے ہوتے ہوئے ہم جانتے ہیں کہ شاہجہاں کا دربار انسانیّت عامہ کو اسلام کا مرکز نہیں بنا سکا (ج) ہمارا دعویٰ ہے کہ امام ولی اللہ شاہجہانی سلطنت سے بہترین نظام کی دعوت دیتے ہیں۔ گویا جس کام کی ابتداء امام ربانی سے ہوئی اس کی تکمیل اللہ تعالیٰ نے امام ولی اللہ کی معرفت کرائی اس طرح ہم امام ولی اللہ کو خاتم الحکما مانتے ہیں۔

(م) امام ولی اللہ نے اپنے مختلف الہامات کا ذکر کیا ہے۔ ہم ان میں سے ایک حصہ کو خاص ترتیب سے لکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(الف) امام ولی اللہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نے ہمیں ایسی تحریک کا امام بنایا ہے جس کا عنوان ہے "فک کل نظام" (فیوض الہرمن) کیا یہ انقلاب نہیں ہے۔

(ب) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ اگر ہماری تحریک فوراً کامیاب ہو جاتی تو امام کا خروج اور بیخ کا نزول متاخر ہو جاتا مگر وہ آہستہ آہستہ اپنا اثر دکھلائے گی (تغیبات) کیا یہ انقلابی پروگرام اس بڑے انقلاب کا قائم مقام نہیں ہے جس کے لئے مسلمانوں کے ساتھ یہود و نصاریٰ بھی صدیوں سے انتظار کر رہی ہیں۔

(ج) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ ہماری اولاد کے پہلے طبقہ میں علم حدیث پھیلے گا اور دوسرے طبقہ میں علم حکمت کی اشاعت ہوگی (تغیبات) کیا امام عبدالعزیز سے حدیث کا شیوع نہیں ہوا کیا مولانا رفیع الدین کی تکمیل الاذہان اور مولانا محمد اسماعیل شہید کی عبقات نے حکمت کا نیا اسکول نہیں قائم کر دیا۔

(د) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ ہماری بیٹیوں کی اولاد سے افراد پیدا ہونگے جو ہمارے



بیٹوں کے بعد ہمارا کام مکہ معظمہ میں بیٹھ کر کریں گے۔ (قول جلی بجا الہ انخاف النبلا) کیا الصدر الحمید مولانا محمد حق اور الصدر الحمید مولانا محمد یعقوب اس کا مصداق پیدا نہیں ہوئے۔

(۵) امام ولی اللہ نے فیوض الحرمین میں خلافت کی دو قسمیں بتائیں۔ خلافت ظاہرہ خلافت باطنہ (الف) خلافت باطنہ میں امام ولی اللہ حکومت کا وہ درجہ شامل ملتے ہیں جو تعلیم اور دعوت کے زور سے پیدا ہوتی ہے۔ امام ولی اللہ دعوت کرتے ہیں کہ اس قسم کی حکومت اسلام نے قرآن عظیم کی دعوت کی تنظیم سے مکہ معظمہ میں پیدا کر لی تھی۔ اس کا ذکر فتح الرحمن میں سورہ رعد کے آخر میں۔ اور فیوض الحرمین میں موجود ہے۔

(ب) امام ولی اللہ خلافت ظاہرہ کے لئے محاربہ ضروری قرار دیتے ہیں۔ ملک کا خراج بزور مصلو کر کے مستحقین کو پہنچانا مصارف عامہ میں خرچ کرنا اور عدالت کا نظام بزور قائم کر کے مظلومین کی حمایت کرنا اس کے اہم اجزاء ہیں وغیرہ وغیرہ یہ خلافت اسلام کے مدنی دور میں پیدا ہوئی۔

(ج) قول جلیل اور فیوض الحرمین بار بار پڑھنے سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔ امام ولی اللہ اپنے خاندان میں تصوف کا سلسلہ اس لئے قائم کرتے ہیں کہ وہ خلافت باطنہ کے قیام کا وسیلہ بن جائے۔ مولانا شہید جب امیر شہید کی فوجی طاقت کا ان کے محاربین سے مقابلہ کرتے ہیں تو امیر شہید کے بایعین کو سپاہی کا درجہ دیتے ہیں۔ یہ اسی اصطلاح پر منطبق ہو سکتا ہے۔

(د) ہم نے یورپین انقلابی پارٹیوں کے نظام کا کافی مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ہمارے دلغ میں سیاسی پروگرام بنانے اور سمجھنے کا ملکہ پیدا ہو گیا ہے۔ ہم اگر امام ولی اللہ کی خلافت باطنہ کے فکر کو آج کے سیاست دانوں کے سامنے پیش کریں گے تو اسے انقلابی پارٹی کا نام دیں گے جو عدم تشدد (نان وائلنس) کی پابند ہو۔

(۶) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ خدا نے انھیں یوسف علیہ السلام کے قدم پر چلنے کے لئے مفسور کیا ہے۔



(طائف) اپنی وہ امت محمدیہ میں وہی کام کریں گے جو یوسف علیہ السلام ملتِ اسرائیلیہ میں کر چکے ہیں  
(ب) ہم جانتے ہیں کہ یوسف علیہ السلام نے ایک غیر اسرائیلی بادشاہ سے اختیارات حاصل کرنے کے  
اولاد یعقوب کی حکومت کا اسس قائم کر دیا تھا۔ اسی یوسفی حکومت کی ایک برکت ہے کہ بنی اسرائیل کو  
اپنی حکومت قائم کرنے کے لئے تیار کر گئی۔

(ج) ہمارا خیال ہے کہ امام ولی اللہؒ اپنے زمانہ میں دہلی کے بادشاہوں کو کسری اور قصیر کا نمونہ  
جانتے تھے اس لئے ان کے سارے نظام کو بدلنا اپنا نصب العین بتلاتے رہے۔ مگر علی پروگرام فقط داخلی  
انقلاب سے شروع کیا تھا وہ امر سلطنت میں اپنا فکر پھیلا کر نظام سلطنت درست کرنا چاہتے تھے۔  
(د) نجیب آباد کا مدرسہ اسی لئے حکمت الامام ولی اللہؒ کی درس گاہ بن گیا تھا۔ مرہٹوں کی شورش کو  
وہ احمد شاہ کے ذریعے ختم کر دیتے ہیں۔

(ه) جن حضرات نے ہماری طرح امام ولی اللہؒ کی تحریک کا مطالعہ نہیں کیا جب وہ دیکھتے ہیں کہ  
امام ولی اللہؒ سلطانی اختیارات میں تبدیلی کی کوئی کوشش نہیں کرتے تو انھیں امام الانقلاب ماننے میں  
تامل کرتے ہیں۔

(و) امام ولی اللہؒ خیر القرون کو شہادت عثمان تک (جو جمعہ سے ۸ سال بعد واقع ہوئی) محدود  
کر دیتے ہیں۔ (ازالۃ الخفاء)

(الف) اسی زمانہ کو وہ ہوالذی ارسل رسولہ بالھدی و دین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ کا  
مصادیق قرار دیتے ہیں۔ مازالۃ الخفاء کے ابتدائی مباحث میں اس آیت کی تفسیر پورے غور سے پڑھنی چاہئے۔ امام  
ولی اللہؒ کی حکمت کا یہ مرکزی مسئلہ ہے۔

(ب) امام ولی اللہؒ اس دور کے علمی عملی کارنامے مسلمانوں کے مشورہ اور اتفاق سے جاری  
مانتے ہیں (وہ فکر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتابوں میں بھی ملتا ہے) اسی زمانہ کو وہ نزولِ قرآن کے مقاصد



کامنہ مانتے ہیں۔

(ج) امام ولی اللہ رحمۃ اللہ الباقی میں اس دور کو انسان کی نیچرل ترقی کا آخری درجہ ثابت کرتے ہیں۔ باب الحاحۃ الی دین یمنع الادیان غور سے پڑھنا چاہئے۔

(د) ہمارا خیال ہے کہ اس دور کی علمی اور علمی تاریخ جس قدر امام ولی اللہ نے ضبط کر دی ہے۔ وہ ہمیں کسی مصنف کی کتاب میں نہیں ملتی۔ اسی لئے ہم امام ولی اللہ کی کتابیں بیت الحکمت میں پڑھنا چاہتے ہیں۔

(ه) ہم سمجھتے ہیں کہ امام ولی اللہ "قرآن عظیم کی علمی اور علمی تعلیم کو انسانیت عامہ کے لئے انٹر نیشنل انقلابی پروگرام بناتے ہیں۔" لئے ہم اس دور میں انھیں اپنا امام مانتے ہیں۔

(و) اگر کیشل کے مصنفین کو انقلاب کا باب مانا جاتا ہے تو جس حکیم نے خیر القزوں کی انقلابی تاریخ کو سند کی علمی زبان میں عام عقلی اصول کے مطابق بنا کر ضبط کر دیا ہے۔ اسے امام انقلاب ماننا محض خوش اعتقاد ہی پر مبنی نہیں سمجھا جائیگا جبکہ اس نے یوسف علیہ السلام کی طرح انقلاب کا راستہ بھی صاف کر دیا ہو "خطبہ مخمویہ" ہمارا خیال ہے کہ اس مضمون کو واضح کرنے کے لئے محمودیہ کا خطبہ یہاں پر نقل کر دینا مفید ہوگا۔ یہی وہ رسالہ ہے جسے ہم نے بیماری کے وقفوں میں مرتب کیا ہے۔

"زمانا ہذا زمان انتقال من دورالی دور فقد نقضت دورالملوکیتۃ التی یسملہ البلاطین من عصر السلطان محمود الغزنوی والسلطان محمد الغوری الی زمان السلطان شاجھہاں والسلطان عالمگیر انار اللہ برہانہ فہم۔"

وقد عرف من تعمق فی مطالعة فلسفة التاريخ ان طائفة من العلماء والامراء كانوا قد تهيؤوا لقبول نوع من نظام الجمهوريت الانقلابية بقيادة نبيو سلطان قبل سقوط الدلة الهندية لكن بشاوة عامة الملكستين ودعاية الراسمالين المتعلين نومت عوام بلادنا فلم يتكامل الانتباه الابدع سقوط الدلة العثمانية۔

کذاک یعرف من شامل فی تاریخ البشران نظرية الجمهوريت انما ارتقت بالتدريج الطبعی فی



بلاد اور وبا و ماحولہا فکل ملت تنبھتہ من الشرقین مثل روسيا و جابان ثم تركيا و ایران لم یکن له بد من تقلید اوروبا فی النظام العسکری والصناعی والاداری للبرلمان فنعن اذا اردنا تنظیہم نمضتہ ملتہ ہندیہ لانقدر علی مخالفتہ اوروبا و من تبعہمہ کلہم۔

وبعد ذلک قد عرض لنا فی زماننا عارض ادھیش افکارنا ہوان دعاۃ الجمهوریۃ من الاولیاء و بیدر عامتہم ینفون الدین رأساً بقینا فی حیرۃ لان التأخر عن الانقلاب ینتجہ الذلۃ والہوان والتقدم علی جہم یفنی الی ہدم الدین۔

لقد کابدنا مشقۃ شدیدۃ فی مطالعۃ تاریخ من تقدم علینا فبعد ذلک حصل لنا الیقین باننا للخروج من تلك الحالة الحائرة الموصلة الی الیاس والقعود فی حاجۃ شدیدۃ الی تعیین امام من ائمتہ الدین یھدی الی الرشید نقدی بنی الحوار الانقلاب الی طرأ علینا وحصل لنا الیقین بانہ لا یصلح لہذا المنصب الجلیل الا من یشعر عارفاً کاملًا فی معرفۃ الالہیۃ امانہ تحقیقاً فی العلوم الشرعیۃ ماہراً فی الحکمۃ العلمیۃ و یشعر مع ذلک بمن نشاء فی بلادہنا فی عصر الاضطراب الماضی لیمتکامل رسوخ فی معرفۃ امراض اجتماعیتنا العامۃ الخافۃ ففجدنا الرحمن حمداً کثیراً اذ ہدانا الی امام ترثم بالمثل المشہور فی الوری ومن الرخیص وقد رکت غصنقر، وھو امام ائمتنا الذین اخذنا عنہم علوم الدین ومعارفہ عامۃ وتاریخ الاجتماعیتنا ہندیۃ خاصۃ ویشاء نحن منذ فائت سنۃ تخرجوا علی نظریات ذلک الامام وعلیائہ وما اخرجت سلسلۃ اجتہادہم وجہادہم کابرارہن کابر رضی اللہ عنہم۔

(۸) امام ولی اللہ دہوی کہتے ہیں کہ ہند کے مسلمانوں سے اپنی حکومت قائم کرنے کی طاقت اس وقت افغنہ کی طرف منتقل ہو چکی ہے (خیر کثیر) سمجھنا چاہئے کہ افغنہ بھی ہندوستانی اقوام میں سے ایک قوم ہے جس میں ایرانی ترکی اسرائیلی عربی قبائل مخلوط ہو چکے ہیں۔

(الف) ہمارا خیال ہے کہ اسی غرض سے انگریزوں نے انقلابی پارٹی کو افغانوں سے ملانا



ضروری سمجھتے ہیں۔ امام عبدالعزیز کے آخری کاموں کا مرکز الامیر الشہید اور مولانا عبدالحی اور مولانا محمد اسماعیل کا اجتماع تھا۔ ان کے لئے افغانستان کی ہجرت کا فیصلہ امام عبدالعزیز نے کیا تھا۔ اگرچہ عمل ان کی وفات کے بعد شروع ہوا۔ (ب) ہمیں معلوم ہے کہ مولانا محمد قاسم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روحانی طور پر معلوم ہوا تھا کہ افغانوں کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔

(ج) مدرسہ دیوبند اور اس کے متحمسین میں مولانا شیخ الہند کا مقام مخفی نہیں، وہ ٹھینچا چالیں برس مدرسہ چلاتے رہے ہیں۔ ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ دیوبند نے جس قدر طالب علم یو۔ پی میں پیدا کئے اس کے بعد اس نے اپنے طالب علم سب سے زیادہ افغانستان اور اس کے دونوں طرف یاغستان اور ترکستان میں پھیلائی ہیں۔ (د) مولانا شیخ الہند کی خاص تربیت کا نتیجہ تھا کہ ہم کابل میں سات سال حکومت کا اعتماد حاصل کر کے رہ سکے۔ ہمارا خیال ہے کہ جمعیت الانصار اور نظارت المعارف میں اگر ہم کام نہ کر چکے ہوتے تو ہمارا کابل جانا محض بیکار ہوتا۔ عجب معاملہ ہے حضرت شیخ الہند کے حکم سے ہمیں بغیر پروگرام کے کابل جانا پڑتا ہے۔ حکومت افغانی کے توسط سے ہمیں ہدایات مل جاتی ہیں۔ ہم باہر جا کر سمجھ سکتے ہیں کہ امام عبدالعزیز سے مولانا شیخ الہند تک ہمارے تمام کام کا بڑا ایک سلسلہ میں کام کرتے رہے ہیں۔

سراج الہند امام | امام عبدالعزیز بنستان المحدثین میں موطا کا تذکرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں۔ حضرت شیخنا عبدالعزیز دہلوی | وقد وثنا فی کل العلوم والامور شیخ ولی اللہ قدس سرہ۔ گویا وہ اپنے تمام علمی اجتماعی سیاسی امور میں اپنے والد ماجد کے مقتدی ہیں۔

(۱) جو انقلاب امام ولی اللہ نے زمانہ میں خواص سے مکمل کرنا چاہتے تھے وہ اگر نہیں ہو سکا، تو اسی مقصد کو امام عبدالعزیز نے حالات زمانہ کے مطابق عوام سے پورا کرنا چاہئے ہیں نصب العین میں کوئی فرق نہیں آیا۔

(۲) امام ولی اللہ کے شروع زمانہ میں یہ خیال صحیح تھا کہ دہلی کی سلطانی حکومت کو تسلیم کر کے امر



ذریعہ سے خیر القرون کے نمونہ کا پروگرام جاری کیا جائے مگر امام عبد العزیز کے زمانہ میں سلطانی حکومت اتنی کمزور ہو چکی تھی کہ داخلی خارجی سارے نظام بدلنے کے سوا کام نہیں چل سکتا تھا۔ اس لئے انھوں نے ہند کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ دیا۔

(الف) اس کامل انقلاب کے لئے عوام مسلمانوں کو طیار کرنا امام عبد العزیز کا خاص کارنامہ ہے۔ عوام کو سیدھا مخاطب کرنا شروع کیا۔ ہندوستانی زبان میں علوم دینی کا ترجمہ امام عبد العزیز کے اصحاب کا کام ہے (ب) امام ولی اللہ نے جس قدر تصانیف لکھی تھیں وہ فقط اعلیٰ طبقہ کے کام آتی ہیں ان کے مخاطب یا امرار ہیں یا اعلیٰ درجہ کے اہل علم یا کامل المعرفت صوفیائے کرام مگر امام عبد العزیز کشف و عقل کی عام فہم چیزیں نقلی علوم کی تفسیر میں استعمال کرتے ہیں۔ گویا اپنے والد کے علوم کو عوام کی زبان میں لکھتے ہیں۔ تفسیر فتح العزیز کو فتح الرحمن سے اور تحفہ اشار عشریہ کو ازالۃ الخفاء سے ملا کر پڑھئے۔

(ج) ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید مولانا محمد اسماعیل الصدر الحمید مولانا محمد اسحق الصدر الحمید مولانا محمد یعقوب بلکہ امام اہل العقل مولانا رفیع الدین اور امام اہل النقل مولانا عبد القادر سے اگر کوئی اجتماعی کام بن پڑا ہے تو اسے امام عبد العزیز کے نامہ اعمال میں لکھنا چاہئے۔

(د) الامیر الشہید کے مباہعین سب کے سب ان سے بیعت کرتے ہیں تو امام عبد العزیز کے طریقہ میں بیعت کرتے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ امام عبد العزیز کے لئے یہی ایک کمال کفایت کرتا ہے کہ ان کی تربیت ہندوستانی مسلمانوں میں سے عوام بھی اپنی سلطنت سنبھالنے کے قابل ہو گئے۔

مولانا شہید فرماتے تھے کہ میرا اس سے زیادہ کوئی کمال نہیں کہ میں اپنے دادا کی بات سمجھ کر اسے اپنے موقع پر بٹھا دیتا ہوں۔

الصدر الشہید  
مولانا محمد اسماعیل الدہلوی  
روح الانقلاب

(۱) الف) عبقات کے پہلے اشارہ میں شیخ اکبر اور امام ربانی کے مسالک وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا



فرق واضح کر کے ہر ایک فکر کے فوائد ضبط کرنے کے بعد امام ولی اللہ کو دونوں بزرگوں سے بند ثابت کیلئے ہے۔  
 (ب) صراطِ مستقیم میں الامیر الشہید کے منشورات اور ملفوظات لکھتے ہیں مگر امام ولی اللہ کی اصطلاحات  
 کی تطبیق دینے کے بعد گویا وہ ہر ایک امام کو امام ولی اللہ کی میزان پر تولنے کے بعد قبول کرتے ہیں۔  
 (۲) (الف) امام ولی اللہ نے خیر القرون کے علوم تحریر کئے ہیں اور خواص کو پڑھایا اس کے بعد امام  
 عبدالعزیز نے خواص کو تعلیم دیکر انھیں عوام کی تعلیم کا واسطہ بنایا۔ الصدر الشہید نے ہند کی مرکزی سوسائٹی  
 (دہلی) کو ان علوم سے رنگین بنایا۔

(ب) ہمارا خیال ہے کہ اگر الصدر الشہید کے ساتھیوں کی غدبات مقبول نہ ہوتیں تو امام ولی اللہ کے علوم پر  
 دوسو برس بعد بحث کرنا ناممکن ہو جاتا۔ اسی انقلابی روح نے ان علوم کو زندہ کر دیا ہے۔  
 (۳) ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید کو اگر خلافت کبریٰ سونپی جاتی تو اسے فاروقِ اعظم کی طرح چلنے  
 امیر شہید نے انھیں خدمتِ خلق پر اپنے اسوہ حسنہ سے لگایا۔ تو وہ گھوڑوں کے لئے گھاس کھودتے  
 (۴) ان کی کتاب تقوینۃ الایمان میرے ابتدائے اسلام کا واسطہ بنی ہے اس لئے وہ میرے مرشد  
 اور امام ہیں۔ رضی اللہ عنہم۔

امام محمد اسحق دہلوی | حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں۔ مولانا محمد اسحق دہلوی ہاجر رحمۃ اللہ علیہ کہ تمام  
 (الصدر المحمدی نائب الامیر الشہید) | ہندوستان کے علماء محدثین کے استاد و استاذ زادہ نواسہ و شاگرد و خلیفہ مولانا شاہ  
 عبدالعزیز قدس سرہ کے ہیں۔ (فتاویٰ رشیدیہ)۔

(۱) (الف) ایک انقلابی تحریک میں پہلا درجہ ہے۔ سوسائٹی میں انقلاب کے لئے عقلی نظام (فلسفہ)  
 سوچا اس درجہ کو ہم امام ولی اللہ میں منحصر مانتے ہیں۔

(ب) اس کے بعد دوسرا درجہ اس کے پروپیگنڈے کا ہے۔ پروپیگنڈہ کی کامیابی پر پارٹی کا نظام  
 بننا ہی جو اپنے ممبروں پر حکومت پیدا کرتا ہے (یعنی خلافت باطنی) اس درجہ کو ہم امام عبدالعزیز کا کمال مانتے ہیں۔



(ج) اس کے بعد تیسرا درجہ دوسری پارٹیوں سے مقابلہ کر کے ان کے مقبوضات فتح کرنا ہے اس سے انقلابی حکومت (خلافتِ ظاہرہ) پیدا ہوتی ہے۔ ہم امام ولی اللہ کی تحریک میں یہ درجہ امیر شہید اور ان کے رفقاء میں محدود کر دیتے ہیں۔

(۲) پارٹی کا نظام مستقل ہوتا ہے حکومت کبھی بستی ہے کبھی ٹوٹی ہے۔ پارٹی کا وجود اس وقت تک سالم مانا جاتا ہے جب تک اس کی اساسی صلیحت قائم کرنے والی جماعت فنا نہیں ہوتی۔

(الف) اس فرق کو واضح کرنے کے لئے ہم نے امیر اور امام کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ہم امام عبدالعزیزؒ کے بعد پارٹی کے نظام کا محافظ امام محمد اسحقؒ کو مانتے ہیں۔ اور حکومت کا امیر امیر المومنین السید احمد الشہید ہے۔ اس معاملہ میں امام محمد اسحقؒ ان کے ایک نائب ہیں۔

(ب) یورپ کی سیاسی پارٹیوں میں نظام کا محافظ ایک بورڈ ہوتا ہے اسے ڈسپلن یا انضباط کا نام دیا جاتا ہے اس بورڈ کا حکم پارٹی کے سب ممبروں پر نافذ ہوتا ہے۔ اور حکومت چلانا و وزراء کا کام ہے اسی نواز پر ہم نے بالاکوٹ میں حکومت کا خاتمہ ایک حد تک مان لیا ہے مگر ہم پارٹی کے نظام کو دہلی میں محفوظ مانتے ہیں۔

(ج) امام محمد اسحقؒ نے مکہ معظمہ ہجرت کر لی۔ بظاہر وہ اپنے کام سے معطل ہو گئے مگر ایسا نہیں سمجھنا چاہئے۔ اگر وہ مکہ معظمہ میں ہندوستانی کام جاری نہ رکھتے تو کمپنی بہادران کی جاگیر کیوں ضبط کرتی اور ممبئی سے ایسے ہندوستانی کیوں بھیجے جاتے جو انھیں وہابی ثابت کر کے حجاز سے نکلوانا چاہتے تھے مگر قدرتی اتفاقات سے وہ بچ گئے۔ اس زمانہ کا شیخ الحرم ایک ہندوستانی مہاجر کا بیٹا تھا اور یہ خاندان شاہ عبدالعزیزؒ کا شاگرد اور مرید ہے۔ اس لئے شیخ الحرم کے توسط سے ترکی حکومت نے اپنے گھر میں ایک طرح نظر بند کر دیا۔ وہ مسجد حرام میں نماز پڑھتے تھے مگر کسی کو پڑھنا نہیں سکتے تھے۔ اس قسم کی زندگی ہم کابل میں گزار چکے ہیں۔ اس لئے ہم مکہ معظمہ میں ان کے ملنے والوں سے بہت کچھ سمجھ سکتے ہیں۔

(۳) الامیر ابداد اللہ جو دیوبندی جماعت کے امام ہیں۔ امام محمد اسحقؒ کے خواص اصحاب میں سے تھے



اس سنی پارٹی کے نظام کا تسلسل ہم مولانا شیخ الہند تک ثابت کر سکتے ہیں۔

صدر العیاد | وہ اپنے بڑے بھائی کے ساتھ ان کے معاون بن کر کام کرتے رہے ہیں۔ امام محمد اسحق  
مولانا محمد یعقوب دہلوی | کی وفات پر وہی امام عبد العزیز کی امامت کے تحت رہے ہیں۔

(۱) مولانا مظفر حسین ان کے خلیفے تھے جو مولانا محمد قاسم اور سر سید دونوں کے مشترک تسلیم شدہ بزرگ ہیں

(الف) نواب صدیق حسن خاں نے روایت حدیث کی اجازت مولانا محمد یعقوب سے حاصل کی ہے۔

(ب) الامیر ابراہیم نے مولانا محمد قاسم کو صلوٰۃ کا احسانی طریقہ مولانا محمد یعقوب سے تلقین کرایا۔

(۲) ان کی وفات سے پہلے مدرسہ دیوبند کے بانی ان کی امانت نبھانے کے لئے طیار ہو چکے تھے

یاد رہے کہ مولانا مظفر حسین نے ہی مولانا محمد قاسم کو منبر و عطا پر بٹھلایا تھا۔

## باب ثانی میں امام ولی اللہ کے اتباع کا ذکر ہے

امام ولی اللہ کی تحریک کا مستقل مرکز ان کے اتباع کے ہاتھ میں رہا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک محدود

وقت تک ان کی اولاد بھی مرکزیت کی مالک رہی ہے۔ لیکن ان سے اول اور آخر اتباع ہی برسر کار رہے ہیں

امام ولی اللہ کی زندگی میں ان کے سب سے بڑے معاون مولانا محمد امین کشمیری اور مولانا محمد عاشق پھلتی تھی

ان کی اولاد میں امام عبد العزیز سب سے بڑے ہیں اور سب کے استاد۔ امام ولی اللہ کی وفات کے وقت وہ

بھی اپنی طالب علمی پوری نہیں کر سکے تھے۔ امام عبد العزیز نے امام ولی اللہ کے انہی خلفاء سے اپنی علمی تکمیل

کر لی تھی۔ امام عبد العزیز کے بعد تحریک کا مرکز اگرچہ پھر اتباع میں منتقل ہو گیا۔ مگر اولاد کا دوسرا طبقہ بھی حصہ

رہا ہے۔ اس طبقہ کے بعد تحریک کی مرکزیت اتباع کے مختلف احزاب میں تقسیم ہو گئی ہے۔

الامیر الشہید | امام عبد العزیز کے بعد اتباع کا جو طبقہ تحریک کے مرکز کا مالک بنا ہے ان کے امام امیر شہید

السید احمد قدس سرہ | ہیں۔ ان کی قوت کشمیری نے عوام میں انقلابی لہر پیدا کر دی۔ امام عبد العزیز کے تیار کردہ



علماء کو اور عوام کو ایک پروگرام کا پابند بنانا امیر شہید کا کمال ہے۔ خدمتِ خلق اور اتباعِ سنت کے فطری اوصاف نے انھیں امامت اور امارت کے اعلیٰ رتبہ پر پہنچا دیا تھا۔

(۱) امیر شہید کے ذاتی اوصاف اور کمالات میں ہم انھیں معصوم مان سکتے ہیں۔ ہماری تفتیش میں کئی صدیوں سے ان کی نظیر نظر نہیں آتی۔

(الف) ہم امام ولی اللہ کے علوم میں نقل عقل کشف کے تطابق کو بابہ الاتیاز مانتے ہیں ان سے متقدم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے علوم میں عقل اور نقل کا تطابق پایا جاتا ہے کشف سہوہ تعرض نہیں کرتے۔

(ب) امام ولی اللہ کے بعد اس درجہ کا کامل ہم فقط امام عبدالعزیز کو مانتے ہیں۔ امام عبدالعزیز کے بعد ان کی مثل ہمیں کوئی نظر نہیں آتا۔ جس میں تینوں کمالات جمع ہونگے ہوں۔

(ج) امام عبدالعزیز کے شاگردوں کے پہلے طبقہ میں امام رفیع الدین عقل و نقل کے جامع ہیں اور امام عبدالقادر کشف و نقل کے جامع۔ دوسرے طبقہ میں مولانا محمد اسماعیل شہید عقل و نقل کے اول درجہ پر جامع ہیں اور مولانا عبدالکحی عقل و نقل کے دوسرے درجہ پر۔

(د) مولانا عبدالکحی اور مولانا محمد اسماعیل کے قرآن السعدین کے ساتھ اگر کوئی کشف کا امام بھی مل سکے تو امام ولی اللہ کے وحدانی وجود کی دوسری مثال امام عبدالعزیز کے بعد اس اجتماع میں مل سکے گی۔

(۲) ہمارے یقین ہے کہ امیر شہید اس قدر سلیم الفطرت تھے کہ ان کے گوشہ کشف ہمیشہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موافق رہی۔ انھیں حدیث سنت بھی ابھام نہیں دیا۔ انھوں نے کافیہ تک کتابیں پڑھنی تھیں۔ پھر قرآن عظیم کا ترجمہ اور اصلاح کا درس شاہ عبدالقادر سے سنتے رہے۔ اس طرح وہ کشف اور نقل کے جامع بن گئے۔

(الف) جادہ قومیت کی حکومت ہند میں پیدا کرنے کا عزم امیر شہید میں فطری تھا۔ اور خدمتِ خلق ان کا اخلاقی شعار ہے۔ جادہ قومیت حجتہ اللہ البالغہ اور مسوع پر عمل کرنے کا نام ہے۔



(ب) امام عبدالعزیزؒ نے الامیر الشہید کے ساتھ الصدر السعید اور الصدر الشہید ان تین بزرگوں کے مجموعہ کو اپنا قائم مقام بنا کر اپنے متبعین سے ان کا تعارف کرایا ہے جس سے وہ انقلابی سوسائٹی کا مرکز بن گئے۔ یاد رہے کہ اسی سوسائٹی کے ایک رکن الصدر الحمید کو اپنے ساتھ رکھا۔ جو انقلاب کی مرکزی روح کی محافظت کرے گا۔

(ج) یوسف زئی کے علاقہ میں پہنچ کر جب امیر شہید امیر المومنین مانے گئے اور ہند میں امام ولی اللہ کے اتباع نے اس امارت کو تسلیم کر لیا تو وہ حکومت کے مالک ہو گئے۔

(د) حکومت کی مصلحت میں ہماری تحقیق حزب کی آمریت (پارٹی کی ڈکٹیٹر شپ) تو مان سکتی ہو مگر کسی فرد کے ڈکٹیٹر بننے کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ اسے ہم شاور ہم فی الامر کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس کی تشریح ابو بکر رازی کے احکام القرآن میں ملے گی۔ حجۃ اللہ البالغہ کے بعد اگر کسی کتاب نے ہماری سیاسی بصیرت بڑھائی ہے تو وہ یہی کتاب ہے۔

(الف) ہم اس حکومت کو حکومت مہرقتہ کہتے ہیں۔ ہمارا مطلب یہ ہے کہ لاہور فتح کر کے یہ حکومت دہلی پہنچتی ہے تو مستقل حکومت کا فیصلہ اس وقت ہوگا یا تو شاہ دہلی اس انقلابی حکومت کے رئیس کو وزیر اعظم مان لیتا اور اس کی پارٹی پارلیمنٹ (مجلس شوری) بن جاتی۔ دوسری صورت میں یعنی اگر شاہ دہلی اس حکومت کو تسلیم نہ کرتا تو اسے معزول کر کے اس حکومت کا رئیس ملک کا حاکم ہوتا اور اس کی پارٹی اپنا قانون نافذ کرتی۔

(ب) کیا امام عبدالعزیزؒ کا خلیفہ دہلی کو بھول سکتا ہے جس کو وہ حرین اور قدس اور نجف کے بعد ساری دنیا سے افضل مانتے ہیں۔

(ج) مقالات طریقت جس سے سوانح احمدیہ کا مصنف بھی نقل کرتا ہے۔ ہم نے مکہ معظمہ میں دیکھی ہے۔ اس میں ایک واقعہ مذکور ہے۔ ہمارا جہ رنجیت سنگھ کے وکیل نے امیر شہیدؒ سے پوچھا کہ اگر



مہاراجہ اسلام قبول کر لے تو آپ کی حکومت ہمارے ساتھ کیا معاملہ کرے گی۔ امیر شہید نے جواب دیا کہ مہاراجہ بادشاہ ہوں گے اور میں اپنی بیٹی ان سے بیاہ دوں گا۔ محض دینی معاملات میں اس وقت تک اس کا نائب رہوں گا جب تک وہ شریعت کا حکم چلانا سیکھ لیں (اوکما قال) یہ وہ اساس ہے جس پر ہم امیر شہید کی حکومت کو حکومت موقتہ کہنا جائز سمجھتے ہیں۔

(د) مقالات طریقت میں مذکور ہے کہ امیر شہید کے اصحاب میں سے ایک مجاہد عالم جو پہلے بھی حاکم لاہور تمل چکا تھا بالا کوٹ کے معرکہ میں گرفتار ہو کر لاہور آیا۔ حاکم نے اس مجاہد سے پوچھا اب خلیفہ کہاں ہے اس عالم نے جواب دیا میں خلیفہ ہوں، ہم امام ولی اللہ کی تحریک کو مساوات اور جمہوریت کا نمونہ مانتے ہیں اس لئے ہم مسلم اور غیر مسلم سے اس کا تعارف کرتے ہیں۔

(م) ہم یقین رکھتے ہیں کہ اس وقت کی حکومتیں امیر شہید کی تحریک کو ناکام بنانے میں حصہ لیتی رہی ہیں (الف) یہ حکومتیں لاہور سے ساز باز کر کے امیر شہید اور حکومت لاہور کو مصالحت کا موقعہ نہیں دیتی تھیں۔ (ب) جن مسلمانوں کو امام ولی اللہ کی تحریک سے مذہبی مخالفت ہے جیسے شیعہ اور جہاں اہل سنت ان کے توسط سے امیر شہید کی جماعت میں انتشار پیدا کرتی ہیں۔ اس کی بعض مثالیں ہمیں مولانا حمید الدین مرحوم نے بتلائیں۔

(ج) جب سوانح احمدیہ کے مصنف جیسا فدائی کسی اثر سے امیر شہید کی پوزیشن بیان کرنے میں اور ان کی مقصد کی تعیین میں صریح غلط بیانی اختیار کر سکتا ہے تو بعض عرب رہنماؤں کے ذریعہ سے ایسا پروپیگنڈا کیوں ناممکن سمجھا جاتا ہے جس کے اثر سے تحریک اپنے اصلی مرکز سے قطع ہو جائے اور جمہور کا رتبہ قبل از وقت بلند پروازی کو اپنا مقصد قرار دیں۔ کیا اس طرح دوستی کے لباس میں اسے ناکام نہیں بنایا جاتا۔

(د) امیر شہید کی تحریک کو جاہل افغانہ کے رہنماؤں سے جس قسم کا نقصان پہنچا ہے اس کے مطالعہ



کے لئے سپہنشاہ الدین افغانی کی تاریخ افغانہ (عربی) اور امیر حبیب اللہ خاں کی لکھوائی ہوئی تاریخ افغانستان فارسی کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

(۵) (الف) آخر میں ہم دوبارہ امیر شہید کے متعلق اپنا عقیدہ صاف صاف بیان کرتے ہیں ہم امیر شہید کو ایک معصوم امام مان سکتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا شہید انھیں اسی طرح متوانا چاہتے ہیں۔

(ب) مگر چون وقت ہم انھیں امارت کی ذمہ داری سپرد کرتے ہیں تو اجتماعی غلطیوں کی مسئولیت ہم انھیں مبرا ثابت نہیں کرینگے۔ ورنہ اس نادر مثال کی تحریک کی آئندہ ترقی میں استفادہ ناممکن ہو جائے گا۔

اللہ ولایت علی صادق پوری | جب کوئی امیر میدان جنگ میں شہید ہو جائے تو لقیۃ السیف مجاہدین کے لئے  
کی جماعت صادقہ | ضروری ہے کہ اپنا امیر انتخاب کریں۔ معرکہ بالا کوٹ کے بعد اس قسم کی امارت  
مولانا ولایت علی کے خاندان میں منحصر ہو گئی ہے۔

(۱) ہم اس امارت کو ایک مستقل پارٹی مانتے ہیں جو امام ولی اللہ کی تحریک میں پہلی امارت کی راہ  
بے پیدا ہوئی۔ اس پارٹی کی عظمت کا ہم اعتراف کرتے ہیں۔ مگر نہ تو ہم کبھی اس پارٹی کے پیروں اور نہ اس کی  
دعوت دینا کبھی ہمارا مقصد رہا ہے۔

(۲) (الف) ہم اس پارٹی کے مجاہدین کے ساتھ ان کے مختلف مرکروں میں کافی زمانہ تک  
فلتے رہے ہیں۔ اس پارٹی کے بہت سے راز ہمیں معلوم ہیں مگر وہ ایک امانت ہے ہم اسے افشا نہیں کر سکتے  
لیکن اس قدر تصریح میں عیب نہیں کہ ہماری ذہنیت اس اجتماع کا جزو بن کر مطمئن نہیں رہ سکتی۔

(ب) ہمارے دیوبندی رفقا کو پاکستان میں اور ہمیں وکیل مجاہدین چمر قند کے ساتھ کابل میں ساتھ  
ملکر کام کرنے کا تجربہ ہے۔ ہم لوگ ایک دوسرے کے تعاون تناصرے کبھی دست کش نہیں ہوئے۔ لیکن  
ایک پارٹی کے ممبر سمجھ کر ہمیں کسی نے قبول نہیں کیا۔ نہ حکومت کابل نے نہ کسی بیرونی سیاسی جماعت نے۔ یہ وہ  
اساس ہے جس پر ہم دونوں پارٹیوں کا علیحدہ علیحدہ تعارف کرنا ضروری سمجھتے ہیں ورنہ ہم اپنا کام لگے نہیں کر سکتے



(۳) (الف) نواب صدیق حسن خاں نے جس راجین کا ذکر کیا ہے وہ ہم نے دیکھی ہے وہ خرافات کا مجموعہ ہے۔ اس میں اس قسم کے الفاظ بھی مرفوعاً موجود ہیں کہ امام مہدی ہند کے شمال مغربی کوہستان سے نکلے گا۔ وہ پنجاب کے کسی غیر معروف مطنع میں چھپی ہے اور خاص لوگوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ یہیں معلوم ہے کہ اس وقت بگے امیروں نے اس کی اشاعت ممنوع قرار دے رکھی ہے۔

(ب) غالباً مولانا ولایت علی صاحب نے اپنے رسائل تسعہ میں امیر شہید کو مہدی متوسط قرار دیکر ان کی غیبت کا ذکر کیا ہے۔

(ج) امیر ولایت علی کے رفیق مولانا عبدالحق کا ترجمہ سلسلۃ العسجد میں دیکھنا چاہئے۔ کیا نواب صاحب ان کی زبردست یا تشیع سے ناواقف ہیں۔ ہم نے ایک رسالہ دیکھا ہے جو شاہی زمانہ کی دہلی میں چھپا ہے۔ اس میں مولانا محمد اسحق اور سید محمد علی رامپوری کے بعض بیانات بھی موجود ہیں۔ اس میں لکھا ہے کہ امیر شہید نے مولانا عبدالحق کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا تھا۔ وہ رسالہ مکہ معظمہ میں مولانا احمد سعید کے خاندانی کتب خانہ میں موجود ہے اس پر مولانا عبدالمغنی کی مہر ہے۔

(د) جب سے اس پارٹی میں امام عبدالعزیز کے طریقہ سے انکار کا غلو پھیلا ہے عوام میں ایک طبقہ ائمہ فقہار کو سب دشمن کرنے والا بھی پیدا ہو گیا ہے انھیں لوگوں کو چھوٹا رافضی کہا جاتا تھا۔ حاشا وکلا اس پارٹی کے کسی محترم رکن کو اس قسم کا الزام نہیں دیا جاسکتا ہم نے سرحدی مراکز میں امیروں کو خفی طریقہ پر ناز پڑتے دیکھا ہے۔ ہم سے کہا گیا کہ یہ اس خاندان کا متوارث طریقہ ہے۔

الامیر امداد اللہ کی | مولانا محمد اسحق کو ہم ان کے جد امجد کی تحریک کا ایسا امام مانتے ہیں جن کے متعلق الہامی پیشگوئی دہلوی جماعت | اس خاندان میں متوارث ہے۔ یعنی ہم امام محمد اسحق کو اس تحریک کی علمی اور سیاسی مصلحت کا

محافظ مانتے ہیں۔ اور حکومت کا ایک نائب امیر اس لئے امیر کی شہادت کے بعد وہ ایک امیر بن جائے گا۔ سیاسیات میں اگر کسی جماعت کا امام محمد اسحق سے تعلق ثابت ہو جائے تو ہم امام ولی اللہ کی تحریک میں ایک مستقل



پارنی تسلیم کرنا چاہتے ہیں۔ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ اس تفریق کا باعث ہم بنتے ہیں یا ہمارے مقابل یہ بحث دوسرے درجہ کی مانتے ہیں۔

(۱) الف) الامیر امداد اللہ کا تعلق امام محمد اسحق سے اولاد آخر اثابت ہے۔ شروع میں امیر امداد اللہ مولانا محمد اسحق کے مدرسہ میں طالب علمی کرتے رہے۔ اسی زمانہ میں مولانا محمد اسحق کے داماد اور خلیفہ مولانا نصیر الدین سے کسب طریقہ کیا۔ یہ وہی مولانا نصیر الدین ہیں جنہیں مجاہدین نے بالاکوٹ میں پہلا امیر بنایا تھا۔ ان کی جگہ پر آگے چل کر مولانا رلایت علی کا خاندان آیا ہے۔

(ب) امام محمد اسحق جس سال وفات پلے ہیں۔ اسی سال امیر امداد اللہ حج کے لئے گئے۔ امام محمد اسحق نے اپنے طریقہ کی خاص ہدایتیں دیکر انہیں سہرواپس بھیجا۔ یہ بھی روایت ہے کہ انھیں یہ پیشین گوئی بھی سنی کہ ایسا وقت آئیگا جب تم مکہ معظمہ میں بیٹھ کر کام کرو گے۔

(ج) امیر امداد اللہ شیخ نور محمد جھنجھانوی کے خلیفہ ہیں اور وہ شاہ عبدالرحیم افغانی کے یہ دونوں حضرات امیر شہید کے نامور خلفاء میں سے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم تو بالاکوٹ میں شہید ہوئے ہیں۔

(د) الامیر امداد اللہ کے رفقاء میں حکیم ضیاء الدین رامپوری ہیں (رامپور سنہاراں) ان کے بزرگوں میں مولانا محمد حسن رامپوری ہیں جو مولانا شہید کے خواص اصحاب میں تھے۔ ان کا ذکر سوانح احمدیہ میں موجود ہے۔

(۲) مولانا مملوک علی دہلی کالج کے مدرس تھے۔ دیوبندی تحریک کے اکثر اساتذہ مولانا مملوک علی کے شاگرد ہیں جس سال مولانا محمد اسحق مکہ معظمہ پہنچے۔ اسی سال وہ حج کو گئے۔ مولانا محمد یعقوب نے سوانح مولانا محمد قاسم میں کسی خاص مقصد کو ملحوظ رکھ کر اس کا اجمالی ذکر کر دیا ہے۔

(الف) مولانا محمد اسحق اور مولانا یعقوب کی جاگیر سے جو روپیہ حاصل ہوتا تھا اس کا انتظام ایک جماعت کے ہاتھ میں رہا ہے اس میں مولانا مملوک علی اور مولانا مظفر حسین خاص حیثیت رکھتے تھے۔

(ب) مکہ معظمہ سے واپس آ کر الامیر امداد اللہ بھی اسی سوسائٹی میں شامل ہو گئے۔



(ج) یہ سوسائٹی مولانا ولایت علی کی جماعت سے علیحدہ مانی جاتی تھی چنانچہ یہ روایت بھی موجود ہے کہ جب مولانا ولایت علی سرحد کو گئے تو مومن خاں نے مولانا امیر ادا اللہ سے دریافت کیا کہ آپ کی نظر (کشفی) میں انھیں کامیابی ہوتی نظر آتی ہے۔ مولانا امیر ادا اللہ نے نفی میں جواب دیا اس پر مومن خاں خفا ہو گئے مولانا امیر ادا اللہ نے معذرت کی کہ اگر آپ نہ پوچھتے تو ہم کچھ نہ کہتے۔

(د) ان لوگوں کے شعبین کو ہم امام محمد اسحق کی دہلوی پارٹی کہتے ہیں جس کے ایک رہسما الامیر ادا اللہ تھے۔

مولانا شیخ الہند کی دیوبندی جماعت | سقوط دہلی کے بعد اس دہلوی پارٹی کے افراد منتشر ہو گئے۔ یہاں تک کہ الامیر  
ریا مولانا محمد قاسم کے اتباع | امیر ادا اللہ مکہ معظمہ پہنچے اور مولانا محمد قاسم بھی نام بدل کر حج کے لئے نکلے  
مولانا محمد یعقوب کے مکتوبات میں اس سفر کا پورا تذکرہ موجود ہے۔

(۱) امیر ادا اللہ نے مکہ معظمہ میں فیصلہ کیا کہ امام عبدالعزیز کے مدرسہ کی طرح دہلی سے باہر مدرسہ بنایا جائے اور امام محمد اسحق کے طریقہ پر نئی جماعت تیار کی جائے۔

(الف) مولانا محمد قاسم نے چند سال محنت کر کے دیوبند میں مدرسہ بنایا۔

(ب) ہم جہانگیر سمجھ کے ہیں۔ اس جماعت کے اولین موسس امیر ادا اللہ اور ان کے دو رفیق مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد ہیں۔ امیر ادا اللہ کے سوا اس اجتماع کے ربط کو زیادہ مضبوط کرنے والے مولانا محمود علی اور مولانا عبدالغنی بھی ہیں۔ (ج) اس جماعت کے امتیازی اوصاف ہیں ہم وحدۃ الوجود حنفی فقہ کا التزام ترکی خلافت سے اتصال تین اصول معین کر سکتے ہیں جو اس جماعت کو امیر ولایت علی کی جماعت سے جدا کر دیتے ہیں۔

(۲) مدرسہ دیوبند کی سالانہ رویداد مسلسل ملتی ہے۔ مولانا محمود حسن کی طالب علمی اور پھر مدرسہ پھر

صدریت اور اپنے مشائخ ثلاثہ کی خلافت پھر شیخ الہند بننے کے واقعات مشہور و معروف ہیں۔

(۱) میں چاہتا ہوں کہ حضرت مولانا شیخ الہند سے اپنا تعلق واضح کر دوں۔ غالباً | دیوبند کے ایک نو مسلم طالب علم کا  
مولانا شیخ الہند سے تعلق



بچا اس ہر شے سے زیادہ عرصہ گزرا کہ میں نے توفیقہ تعالیٰ مدرسہ دیوبند کی طالب علمی سے فارغ ہو کر امام ولی اللہؒ کی حکمت و سیاست کے تدریجی مطالعہ کو اپنا مقصد حیوۃ بنایا۔ یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سارے سفر میں میری رہنمائی حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ارشاد سے ہوتی رہی۔

(الف) اس سفر کی پہلی منزل ہم نے سات سال میں طے کی ہے۔ میرا یہ وقت سترھویں گزرا۔ مولانا محمد قاسم کے نظریات سے شروع کر کے مولانا محمد اسماعیل شہید مولانا رفیع الدین امام عبدالعزیز کے توسط سے امام الانامہ امام ولی اللہؒ کی حجتہ اللہ البالغہ تک ہم پہنچ گئے۔

(ب) ہمارے ولی میں اس کتاب کے مطالب کا آہستہ آہستہ نشین اور پھر یقیناً میں سوچ پیدا ہوتا رہا اس سے ہم کتاب و سنت کو اطمینان سے سمجھنے کے قابل ہو گئے۔ طالب علموں کی کئی جماعتوں کو ہم نے حجتہ اللہؒ کی طرف اشارہ کیا اس کے بعد میں موقع ملا کہ حضرت شیخ الہند سے اس کتاب کے بعض اسباق سُننے اسی زمانہ میں میں نے مولانا محمد قاسم کا رسالہ حجتہ الاسلام مولانا شیخ الہند سے سبقاً سبقاً پڑھا۔

(ج) اس میں بالغہ نہ سمجھا جائے کہ ہمیں حضرت شیخ الہند کے علمی مقام کی حقیقت اس کے بعد کسی قدر نظر آنے لگی۔ وہ بظاہر تو قاسمی سیرت کے ایک نمونہ تھے مگر باطن میں امام ولی اللہؒ کی حکمت کے تہجرت زبان نظر آنے لگے۔ دیکھئے شیخ الہند اپنے موضع فرقان کے مقدمہ میں امام ولی اللہؒ کا نام کس کس مرتبے سے لیتے ہیں۔۔۔ حجتہ اللہ علی العالمین شاہ ولی اللہؒ قدس سرہ۔

(۴) حجتہ اللہ البالغہ کے اصول سمجھنے میں ہمارے لئے مولانا محمد قاسم کی کتابیں بہت مفید ثابت ہوئیں۔ ہم نے بچپن میں اسکول میں تعلیم پائی۔ ہماری ذہنیت ریاضی سے بہت مناسبت رکھتی تھی۔ آریہ سماج اور عیسائیوں کے مقابلہ میں مولانا محمد قاسم جو کچھ لکھتے ہیں اور شیعہ کے شہادت کا جس طرح ازالہ کرتے ہیں اسے میں خوب سمجھا۔ اس نے میرے ذہن کو عام اہل علم سے علیحدہ ہو کر عقلی مسائل کو محض مولانا محمد قاسم کے طریقہ پر سوچنے کے لئے طیار کر دیا۔



(الف) مولانا محمد قاسم محدود مسائل پر بحث کرتے ہیں اور مجھے قرآن عظیم اور صحاح کی ہر ہر حدیث کو اسی طرح سمجھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح میری پیاس مجھے امام ولی اللہ کے اتباع سے پانیوں بناتی رہی۔ آہستہ آہستہ ان کے مخالف علما کے نظریات سے انکار بھی پیدا ہونے لگا۔

(ب) مولانا محمد قاسم کے نظریات میں رسول کا پہلا فائدہ ہمیں یہ ملا کہ حجۃ اللہ البالغہ کے اصول سمجھنے سمجھانے میں ہم نے (۱) سرسید اور ان کے رفقاء کی تحریریں۔ (۲) مولانا محمد حسین ثالوی اور ان کی جماعت کی کتابیں۔ (۳) قادیانی تحریک کی تالیفات اپنے سامنے رکھیں۔ اس طرح اپنے دیوبندی رفقاء کی طرح اپنے خاص فرقے کے معلومات میں محدود نہیں رہے۔

(ج) ہماری تحقیق میں مشکلمین کی یہ جماعتیں دیوبندی اکابر کے سوا امام ولی اللہ کے تمام اصول تسلیم نہیں کرتیں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ ہم دیوبندی جماعت (اتباع مولانا محمد قاسم) کی حکمت اور سیاست کو امام ولی اللہ کی حکمت و سیاست کا مقدمہ بناتے ہیں۔

(د) جس قدر عرصہ ہم ہند میں علمی کام کرتے رہے۔ دارالرشاد (سندھ) جمعیت الانصار (دیوبند) نظارۃ المعارف دہلی میں ہمارا مرکزی فکر حجۃ اللہ البالغہ ہی رہی۔ اس کے بعد بیرونی سیاست کے مختلف مقامات کا بل، ماسکو، انقرہ، روم، لوزان میں بھی ہم نے حجۃ اللہ البالغہ کے عقلی اصول سے باہر جانا پسند نہیں کیا۔

(ه) مکہ معظمہ میں بیٹھ کر ہم نے اپنا پروگرام بنالیا۔ کہ ان تبدیل شدہ حالات میں ہم کس طرح اپنے ملک پر قائم رہ سکتے ہیں۔ یورپین فلاسفی اور ہندو فلاسفی کے ماہرین ہم ولی اللہ فلاسفی کا کس طرح تعارف کرا سکتے ہیں۔ ہم اس راستہ پر گرتے پڑتے قدم بڑھا رہے ہیں اور اپنی ہر ایک غلطی کی اصلاح کے لئے ہر وقت آمادہ رہتے ہیں۔ لیکن امام ولی اللہ کی حکمت و سیاست کی جو انقلابی روح ہماری سمجھ میں آچکی ہے اس میں ایک ذرہ کا فرق بھی برداشت نہیں کر سکتے۔ واللہ هو المستعلن۔ واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔



## امام طحاوی

(۷)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب سنی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

بہر حال جب ان بزرگوں نے کچھ نہیں ارشاد فرمایا تو علامہ علاء الدین ابن الترمذی کے متعلق میں کہاں سے مواد لا سکتا ہوں، مجبوراً انھوں نے اپنی کتاب الجوہر النقی کے دیباچہ میں جو چند الفاظ لکھے ہیں، اسی کے نقل کرنے پر قناعت کرتا ہوں۔ حمد و لغت کے بعد فرماتے ہیں۔

فہذہ فوائد علقہا علی لسن الکبرے یہ چند مفید باتیں ہیں، حافظ ابو بکر بیہقی کی سنن کبریٰ

للمحافظ ابی بکر البیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ پر میں نے ناکی ہیں

یہاں تک تو انھوں نے یہ ظاہر فرمایا ہے کہ حافظ کی سنن پر کچھ فوائد آپ نے اضافہ کئے ہیں۔ لیکن اس کے بعد الفاظ یہ ہیں۔

اکثرھا اعتراضات و مناقشات یہ فوائد اصل حافظ ابو بکر بیہقی کے کلام پر اعتراضات

و مباحثات معہ۔ ہں، گرفتیں ہیں اور مباحثے ہیں۔

دیکھنے میں یہ فوائد علی البیہقی، کل میں لفظوں میں ادا ہوئے ہیں لیکن سچ یہ ہے کہ خفیت کا

طویل و عریض رقبہ مصر سے ماوراء النہر بلکہ ہندو چین تک ڈھائی سو سال سے جس خفت کو محسوس کر رہا

تھا خفت کا یہ سارا بوجھ ان تین لفظوں سے اتر جاتا ہے۔ اگر واقعی بیہقی پر اعتراض کرنے گرفت کرنے اور

اصل نتیجہ تک پہنچنے کے لئے بحث و تحقیق کرنے میں کوئی کامیاب ہو۔



مجھے اوروں کا حال معلوم نہیں لیکن اپنی محدود رسائی کی حد تک کہہ سکتا ہوں کہ یہ طریقہ اخاف نہیں بلکہ ٹھیک بطریقہ شافعیہ ترکی کا مکمل و دل نشین فیصلہ کن جوابی حملہ ترکی ہی میں علامہ ماروینی بن الترمکانی اپنی اس کتاب کے ذریعہ سے دیتے ہیں کامیاب ہوئے ہیں۔ شاید مناظرات و مجاہدات کے سلسلہ میں اتنی کامیابی کسی کو کم میسر آئی ہوگی۔ افسوس کہ میرے مقالہ کی محدودیت اجازت نہیں دیتی کہ میں ماروینی کے ان اعتراضات مناقشات مباحثات کی مثالوں سے تشریح کروں، ورنہ دکھایا جاسکتا تھا کہ میں نے جو دعویٰ کیا ہے وہ کہا تک حق بجانب ہے، تاہم ایک عام اور مشہور مسئلہ جس میں حنفی مذہب کا پہلو نہ صرف نقلاً بلکہ قیاس اور ایاد و عقلا بھی بہت کمزور ہے۔ اس کا اجمالی ذکر تو کر ہی دیتا ہوں۔ میری مراد مسئلہ قہقہہ سے ہے کہ حنفی مذہب میں صرف مفسد صلوة ہی نہیں بلکہ ناقض وضو بھی ہے۔ عراق کے اہل الرائے کی اس سادگی پڑ حشو یہ، اور ظاہر یہ، تک کو حیرت ہے کہ وضو کے شکست کو قہقہہ سے کیا تعلق، مگر سب جانتے ہیں کہ اہل الرائے کے امام کی یہی رائے ہے۔ حتیٰ کہ براہ راست امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں یہ اعتراف منقول ہے کہ جو قہقہہ کو ناقض وضو کہتے ہیں (یعنی ابو حنیفہؒ)

یزعم ان القياس ان لا ينتقض ولكنه قیاس تو چاہتا ہے کہ وضو قہقہہ سے نہ ٹوٹتا لیکن

یتبع الاثار (بھقی) اس باب میں امام ابو حنیفہؒ نے آثار کی پیروی کی ہے۔

بہر حال مسئلہ تو یہی ہے، بہتقی نے اس سوال کو اٹھایا، جی تو ان کا بھی چاہنا تھا کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں یعنی وضو قہقہہ سے نہیں ٹوٹتا کوئی مرفوع متصل حدیث پیش کرتے، خصوصاً بعض شوافع ابو شیبہ بن ابراہیم کے حوالہ سے ایک حدیث مرفوع پیش بھی کرتے تھے لیکن جلتے تھے کہ ابو شیبہ بن ابراہیم کا حال لوگوں کو معلوم ہے اس لئے روایت تو نقل کر دی لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ،

ابو شیبہ ضعیف والصمیم ابو شیبہ حدیث کا راوی ضعیف، اور صحیح ہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

انہ موقوف - و سلم کی طرف یہ حدیث منسوب نہیں ہے بلکہ موقوف ہے۔



مگر اب جو حدیثوں کے ذخیرہ پر نظر پڑی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز حنفیہ کے خلاف ان کو نہ ملی، مجبوری میں کیا کرتے، بڑی مشکل سے دو صحابیوں یعنی جابر بن عبد اللہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کا قول ان کو ملا۔ جس میں قہقہہ نہیں بلکہ ”ضحک“ کے متعلق یہ الفاظ پائے جاتے ہیں حضرت جابر بن عبد اللہ سے (یجید الصلوٰۃ ولا یجید الوضوء) اور ابو موسیٰ اشعری سے (فلیعد الصلوٰۃ) مروی ہے، ابو موسیٰ اشعری کے قول میں وضو کے عدم ذکر کو ذکر قرار دیکر پہنچنے نے اس کو بھی اپنی دلیل بنالیا، زور پہنچانے کے لئے ابوامامہ باہلی کا ایک قول جس میں صراحتاً ”ضحک“ تک کا بھی ذکر نہیں ہے مگر ضمناً اس پر بھی اثر پڑتا تھا اس لئے اس کو بھی نقل کیا کہ

الحدث ما كان من النصف الاسفل حديثه هو جسد کے نچلے حصہ سے ہو

چونکہ قہقہہ کا تعلق نصف اعلیٰ سے ہے اس لئے جہاں خون نکلے نکیر پھوٹے قے وغیرہ کے متعلق اس سے عدم نقض وضو کا حکم نکلتا ہے۔ ضحک بھی اس ضمن میں داخل ہو گیا۔ اصح ما فی الباب ”حدیث مرفوعہ کو سب پر ترجیح دینے والے شوافع کی طرف سے صحابہ کے قول کے بعد پھر تابعین کے متعلق ابو الزناد کی ایسی خبر کو بھی دلیل کا رنگ دیا گیا کہ ابو الزناد کہتے تھے کہ ایسے فقہار جن کے فتویٰ پر عمل کیا جاتا ہے مثلاً سعید بن المسیب، عروۃ قاسم بن محمد ان سب کو یہی پایا کہ

يقولون فمِنْ رَعَفَ غُلَّ عِنْدَ الدَّمِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ وَفِي مَنْ ضَحَكَ فِي الصَّلَاةِ لِمَا هَا أَوْ رَدَّ بَارَهُ وَضَوَّ كَرَّ يَوْسَ نَمَازَ جَسَ نَمَسَ

یہ سارے تیر خفیوں کے اس حدیث مرفوعہ کے مقابلہ میں چلائے گئے جو اس سلسلہ کے متعلق وہ

ولم یعد وضوءہ - دیا ہو وہ صرف نماز کو دہرائے گا۔

یہ سارے تیر خفیوں کے اس حدیث مرفوعہ کے مقابلہ میں چلائے گئے جو اس سلسلہ کے متعلق وہ

پیش کرتے ہیں۔

ان رجلا اعمی جاء والنبي صلی اللہ علیہ وسلم ایک اندھا آدمی آیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز

۱۰ یعنی نماز لوٹائے وضو کو نہ لوٹائے۔



حافظ بیہقی کو معلوم ہے کہ یہ حدیث معمولی لوگوں کی روایت کی ہوئی نہیں ہے بلکہ اساطینِ حدیث ابن شہاب زہری، حن ابصری، ابن تیمنجی سب اس کے راوی ہیں اور جن جن لوگوں نے ان بزرگوں کے واسطے سے اس حدیث کو آنحضرتؐ کی طرف منسوب کیا ہے، بیہقی یہ بھی جانتے ہیں کہ ان میں سے کسی پر جرح نہیں ہے تاہم اس پر تراسنے کے لئے ان تابعین۔ نہ براہِ راست آنحضرتؐ سے تو اس کو سنا نہیں۔ در بیان کاراوی صحابی ہے یا کوئی اور اس کلمہ کی وجہ سے حدیث ناقضِ ثبات نہ بنی اس پر تناور اضافہ کیا کہ ایک شخص ابو العالیہ بھی اس حدیث کا راوی ہے اس کے بعد اب حافظ نے یہ دو محنت جرح قائم کیں۔

سائر احادیث مستقیمہ صالحہ ان کی ساری روایتیں صالح اور درست ہیں۔

فرماتے ہیں لیکن صرف حدیث فقہیہ کی وجہ سے یعنی

من اجل هذا الحديث تكلموا فيه اس حدیث کی وجہ سے لوگوں نے ان کے متعلق کچھ گفتگو کی ہے  
مطلب یہ ہوا کہ ابوالعالیہ کی وجہ سے حدیث نہیں بلکہ حدیث کی وجہ سے لوگوں نے ابوالعالیہ میں  
چونکہ کلام کیا ہے اس لئے اس کی روایت حجت نہیں ہوتی۔

(۲) رہتے حسن زبیری، اور ابراہیم، حافظہ بہمنی نے غم ٹھونکنا شروع کر دیا کہ ان جھجھکیوں نے ابوالحالیہ

ہی سے یہ حدیث سننی ہے۔

عبدالرحمن ابن مہدی امام فن رجال و حدیث سے علی بن مدینی نے پہچا تھا کہ



(الف) ابوالعالیہ کے سوا حسن بصریؒ بھی تو اس کے راوی ہیں تو جواب میں فرمایا کہ حماد بن زید نے مجھ سے اور حماد سے حفص بن سلیمان نے بیان کیا تھا کہ ان احدث بہ المحسن عن حفصۃ عن ابی العالیۃ۔  
(ب) اور ابراہیمؒ بھی تو راوی ہیں عبدالرحمن نے کہا کہ مجھ سے شریک نے کہا کہ ابوالہثم ان سے کہتے تھے کہ ابراہیمؒ سے ابوالعالیہ کے واسطے سے میں نے ہی کہا تھا۔

(ج) اور زہریؒ بھی تو راوی ہیں عبدالرحمن نے کہا کہ میں نے زہریؒ کے بھتیجے کی کتاب میں دیکھا ہے کہ زہریؒ اس حدیث کو بواسطہ سلیمان بن ارقم حسن ہی سے روایت کرتے ہیں اور حسن کی روایت ابوالعالیہ سے ہے۔ پس زہریؒ والی روایت بھی ابوالعالیہ کی طرف راجع ہوگی۔

بات اگر اتنی ہی ہوتی تو محالہ گویا ختم ہو چکا تھا لیکن یہی تو معلوم تھا کہ اسی حدیث کے راوی امام امام ابو حنیفہؒ خود بھی ہیں اور اس میں معبد نامی شخص اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور حنیفہ اس بنیاد پر اس حدیث کو بجائے مرسل کے متصل مانتے ہیں یہی نے روایت کو نقل کر کے بھی تو چاہتا ہوگا کہ امام ابو حنیفہؒ ہی پر جرح کر دیں جیسا کہ بعض شوافع نے کیا ہے۔ لیکن اس کی ہمت نہ ہوئی اور معبد کے نام کو معبد جہنی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

معبد اذن الاصحیحۃ وہو اول اس معبد کو شرف محبت بھی حاصل نہیں بلکہ تقدیر کے سائے میں ہے۔

من تکلم فی القدر بالبحرۃ۔ جس نے گفتگو بحرہ میں شروع کی وہ یہی شخص ہے۔

ظاہر ہے کہ بچاے علماء راخاف جن میں اکثر ابوالعالیہ کے نام سے بھی شخصی طور پر واقف نہیں، ان کے سامنے معلومات کا جب یہ دریا بہا دیا گیا ہو کہ حسن بصریؒ زہریؒ، ابراہیمؒ سب کا قصہ ابوالعالیہ پر ختم ہوتا ہے اس کے لئے زہریؒ کے بھتیجے کی کتاب کا حوالہ اور یوں ہی تلاش و جستجو کر کے سب کی روایات کو ابوالعالیہ پر منتہی ہونا یہ فن رجال کے وہ نکات ہیں جن کی اخاف کے عالم مولویوں کو کیا خبر۔ یہی کی ساری کتاب اس قسم کے معلومات سے معمور ہے۔



مگر اب فن رجال و اسناد سے نہ دلچسپی رکھنے والے اخاف ہی کے ایک عالم مار دینی کو دیکھئے وہ میدان میں اترتے ہیں اور حافظ بہیقی سے پوچھتے ہیں۔

(۱) کیا یہ روایت معبد جیسے مشتبہ آدمی کے سوا اور کسی صحابی سے مروی نہیں؟ خصوصاً حسن بصری جن کے ذریعہ سے امام ابو حنیفہ روایت کرتے ہیں مار دینی اپنے ساتھ بہیقی کی کتاب "الخلائیات" بھی لاتے ہیں، کھو لکر بتاتے ہیں کہ

عن اسمعیل بن عیاش عن عمرو بن قیس عن الحسن (البصری) عن عمران بن حصین

جس میں حسن بصری معبد سے نہیں، عمران بن حصین صحابی کے واسطہ سے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک منسوب کرتے ہیں یعنی ارسال کا قصہ ختم ہوا۔ اور ابن عیاش پر کچھ شبہ ہو تو ہو، بحسنہ اسی سند سے حافظ ابن عدی نے بجلئے ابن عیاش کے ابن راشد کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ حسن بصری حضرت عمران بن حصین سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں۔ رہے ابن راشد تو دیکھ لیجئے "وثقہ احمد بن حنبل وابن معین" پھر اسی "الخلائیات" میں ابن عمر سے یہ روایت مروی ہے، گویا علاوہ معبد کے دو صحابی عمران بن حصین اور ابن عمر اس کے راوی ہیں اور بہیقی اس سے واقف ہیں۔ لیکن یہاں صرف معبد جس میں اشتباہ تھا اس کو پیش فرلایا گیا۔ پھر معبد کو معبد جنہی کس بنیاد پر قرار دیا گیا؟ مار دینی کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے تین طریقہ سے یہ روایت آئی ہے اور کسی میں یہ نہیں ہے کہ معبد جنہی تھے۔

اب سنئے معبد نامی ایک ہی آدمی نہیں ہیں، حافظ ابن مندہ کی معرفۃ الصحابہ سے مار دینی نقل کرتے ہیں۔

معبد بن ابی معبد و هو ابن ام معبد معبد بن ابی معبد جو ابن ام معبد کے نام سے مشہور

رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم و هو ہیں۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو

بچپن میں دیکھا تھا۔

صغیر۔

اور یہ وہ مشہور ام معبد کے صاحبزادے ہیں جن کے خیمہ میں ہجرت کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے



اور مکرری سے دودھ نکالنے کا واقعہ پیش آیا۔ ماردینی اس پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ ابن مندہ نے تصریح کی ہے کہ ابو حنیفہ جس سے قہقہہ والی حدیث روایت کرتے ہیں وہ الحسن عن معبد بن ابی معبد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں۔ حافظ ابن مندہ نے صرف اسی پر قناعت نہیں کی ہے بلکہ آگے فرماتے ہیں کہ۔

وہو حدیث مشہور عند فرماہ ابو یوسف ابو حنیفہ سے یہ مشہور حدیث ہے۔

القاضی واسد بن عمرو وغیرہما۔

ماردینی فرماتے ہیں۔

فظهر بهذا ان معبد المذکور فی هذا اس سے معلوم ہوا کہ جن معبد کا ذکر اس حدیث کی سند میں ہے

الحدیث ایس ہوالذی تکلم فی القدر وہ معبد تقدیر پر کلام کرنے والا معبد نہیں ہے

کما زعم البیهقی۔ جیسا کہ بیہقی کا خیال ہے۔

آگے فرماتے ہیں کہ ”الجہنی“ کا اضافہ اگر خود ہی کر دیا ہے تو خیر ورنہ اگر سند سے معلوم ہوا ہے

تو پیش کرنا تھا۔

ولم یذکر ذالک بسند لیستظر فیہ کوئی سند تو اس کی بتائی نہیں ہو ورنہ اس میں دیکھا جاتا۔

اور بات اسی پر ختم نہیں کرتے پھر فرماتے ہیں کہ۔

ولو سلمنا انہ الجہنی المتکلم اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ تقدیر ہی پر کلام کرنے والا معبد

فی القدر فلا نسلم انہ لا یہو تو یہ ہم نہیں مانتے کہ ان کو شرف صحبت

صحبتہ حاصل نہ تھا۔

پھر ابن عبد البر کی استیعاب سے نقل کرتے ہیں۔

اسلم قدیماً وواحد الاربعۃ الذین بہت پہلا اسلام لائے اور یہ ان چار آدمیوں میں ایک ہیں جو

حلوا الویۃ بجمینۃ یوم الفتح فتح مکہ کے دن چمینہ کے جھنڈے اٹھائے ہوئے تھے۔



صرف ابن عبدالبر ہی نہیں بلکہ

قال ابواسمٰء فی الکفی، و ابن ابی حاتم ابواسمٰء نے "الکفی" نامی کتاب میں اور ابن ابی حاتم دونوں نے

کلاهما ان له صحبۃ۔ تصریح کی ہے کہ ان کو شرف صحبت حاصل تھا۔

اس کے سوا بھی انہوں نے ابن خزم، ابن عدی، امام بخاری کے حوالوں سے معبد کے متعلق اور بھی

کچھ مواد فراہم کیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ "عدم نقض وضو بالیقینہ" کے متعلق شوافع کے پاس کوئی مرفوع حدیث آنحضرت کی

موجود نہیں مگر نقض وضو کی حدیث رکھتے ہوئے انہوں نے صحابہ اور تابعین کے فتوؤں میں پناہ لی تھی،

ماریخی وہاں بھی پہنچتے ہیں۔ پہلے ان کی سند ہی پر انہوں نے بگلام کیا ہے کہ ان صحابیوں کی طرف ان

فتوؤں کی نسبت ہی مشکوک ہے۔ پھر بالفرض اگر ان بھی لیا جائے کہ یہ ان ہی کے اقوال ہیں تو اب بات صحابہ

اور تابعین کے فتوؤں پر پھیری اس لحاظ سے بھی سنئے۔

قال ابن حزم ارونا ایجاب الوضو من الضحک ابن حزم کہتے ہیں کہ ضحک (یعنی نماز کے اندر ہنسنے سے)

عن ابی موسیٰ اشعری والنخعی والشعبی وضو کرنا واجب ہوتا ہے یہ فتویٰ ابو موسیٰ اشعری ابراہیم

والثوری والاوزاعی۔ نخعی، شعبی، ثوری، اوزاعی سے روایت کیا گیا ہے۔

چلئے آپ کے پاس صحابہ اور تابعین تبع تابعین کے اقوال ہیں تو ہمارے پاس صحابہ اور سلف کے

ایک بڑے طبقہ کا فتویٰ ہے پھر ہم ایک مرفوع متصل سند کے ساتھ حدیث بھی رکھتے ہیں اور آپ اس سے محروم ہیں۔

بیہقی نے علاوہ اسنادی بھول بھلیوں کے بعض اصولی باتیں بھی پیش کی ہیں۔ مثلاً زہری اور حسن

کا فتویٰ خود اس حدیث کے خلاف ہے اگر ان کو اس پر اعتماد ہوتا تو اس کے قائل کیوں نہ ہوتے۔

ماریخی نے پوچھا ہے کہ اس اصول کو اور جگہ بھی آپ یاد رکھیں گے یا نہیں۔ کتے کے سور یعنی جھونٹے کے

متعلق ابو ہریرہ کا فتویٰ تین دفعہ دہونے کا ہے مگر روایت متصل سات دفعہ کی ہے، ہم خفیوں نے اس وقت



جب عرض کیا کہ رات کی روایت پر ان کو اعتماد ہوتا تو تین دفعہ کا فتویٰ کیوں دیتے تو اس وقت بالاتفاق اس صنف سے غوغا بلند ہوا کہ ہم کو حدیث سے بحث ہے راوی کی رائے سے تعلق نہیں، لیکن آج اسی کو دلیل کی شکل میں پیش فرمایا جاتا ہے، مارونی نے یہ مان کر کہ بالفرض اس حدیث کا اتصال نہ بھی ثابت ہوا اور مرسل ہی ہو، پھر بھی ابن حزم کا یہ قول پیش کیا ہے۔

کان یلزم المالکین و لیکن مالکیوں اور شافعیوں پر اس کا ماننا اس لئے لازم ہو جاتا ہے  
الشافعیین لشدة تواتره کہ جن جن لوگوں سے اس کا ارسال منقول ہے ان کی تعداد  
عن عدد من ارسله۔ حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہے۔

پھر خود اضافہ کرتے ہیں۔

ویلزم المحاذیضہ لانہم اور ضعیلوں کو بھی اس حدیث کا ماننا اس لئے لازم و ضروری ہے کہ  
یحتجون بالمرسل۔ غالبہ اصولاً مرسل حدیثوں سے استدلال و احتجاج کوئے ہیں۔

اور آخر میں ایک فیصلہ کن بات فرماتے ہیں۔

وعلى تقدير انهم لا يحتجون به اور بالفرض مان لیا جائے کہ غالبہ مرسل سے جواز استدلال کے  
فاقل حوالہ ان یكون ضعیفا نہ بھی قائل ہوں تو کم از کم یہ تو ماننا ہی پڑے گا وہ حدیث قہقہ  
والحدیث الضعیف عندهم والی ضعیف حدیث ہی ضعیلوں کا مسلک تو یہ ہے کہ ضعیف  
مقدم علی القیاس المذی اعتماداً حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ اسی قیاس پر جس پر  
علیه فی ہذا المسئلہ۔ مسئلہ قہقہ میں وہ اعتماد کر رہے ہیں۔

ایسی روایت جو تین تین صحابی عمران بن حصین، ابن عمر، معبد سے مروی ہو، مارونی نے پوچھا ہے  
کہ اس کے متعلق صرف مشتبہ "معبد" ہی کے ذکر کے کیا معنی ہیں؟ رہ گئی وہ تحقیق ایق کہ حسن زہری، ابراہیم سب  
الوالعالیہ پر گھومتے ہیں۔ مارونی نے لکھا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ



العجب منه كيف يقول هذا وقد تعجبنا من شخص سہو یہ کیسے کہہ رہے ہیں حالانکہ گذر چکا کہ خود  
تقدم انداخرجہ من طریق الحسن انہی حافظہ بہتقی نے حسن بصری کی وہ روایت جو عمران بن  
عن عمران بن حصین - حصین کے طریقہ مروی اس میں ابوالعالیہ پر سند کا مدار نہیں

اسی پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ عمران بن حصین صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سوا خود بہتقی نے اس حدیث  
کو ابن عمر کے طریقہ سے روایت کیا ہے (اور اس میں بھی ابوالعالیہ کا قصہ نہیں ہے) باقی زہری کے متعلق ان کے  
بھتیجے کی شہادت یہ ہے کہ

ابن اخی الزہری ضعیف کذا قال زہری کے بھائی کے لڑکے ضعیف ہیں ابن معین نے  
ابن معین راہ عنہ عثمان الدارمی عثمان دارمی سے یہ بات نقل کی ہے -  
اور ابراہیم کے متعلق شریک کا دعویٰ کہ ابواشتم نے اس سے کہا تھا کہ میں نے ابوالعالیہ کے حوالہ سے  
یہ روایت ابراہیم کو سنائی تھی، سو اس شریک کا حال سنئے۔

شريك هذا هو النخعي تكلموا فيه یہ شریک شریک نخعی ہیں ائمہ نقد نے ان پر بھی کلام کیا ہے۔  
اور دوسروں نے نہیں خود اسی کتاب السنن الکبریٰ میں دوسری جگہ فرماتے ہیں -  
شريك مختلف فيه كان محبى شریک کے متعلق ائمہ نقد باہم مختلف ہیں، یحییٰ بن سعید  
القطان لا یروی عنہ ویضعف القطان ان سے روایت نہیں لیتے تھے اور ان کی  
حدیثہ جدا - حدیث کی حد سے زیادہ کمزوری پر زور دیتے تھے۔

ایک اور جگہ اسی کتاب میں پھر بہتقی کہتے ہیں -

شريك لم یحکم بہ الا اهل العلم - شریک اکثر اہل علم استدلال نہیں کرتے اور ان کو حجت نہیں سمجھتے۔

مگر جب ہماری باری آئی تو شریک نے ابواشتم کی طرف جو بات منسوب کی وہ دلیل بنائی گئی۔

یہ چند باتیں موٹی موٹی ماریڈینی کے کلام سے خلاصہ کر کے میں نے پیش کر دی ہیں مقصد صرف یہ کھانا ہے



کہ رجال کے حربے جو عرب ڈالا گیا تھا کیا مار دینی کے مباحث کے بعد یہ قائم رہ سکتا ہے۔ یہ کلام تو اس حدیث کے متعلق تھا جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں بھلا اس میں ارسال کا نقص کون نکال سکتا ہے۔ اگرچہ اس بحث میں مجھے کچھ طوالت کا تو مرتکب ہونا پڑا لیکن مورخین نے جس درخت کے قصہ کو اجمال کے پردہ میں ڈال دیا تھا اس کے پھانسنے کے لئے چارہ ہی کیا تھا۔ بجز اس کے کم از کم ایک دو پھل تو اس کے پیش کئے جائیں تاکہ نمونہ صحیح طور پر کام دیکے۔ میں نے حنفیوں کے کمزور ترین مسئلہ کا اسی لئے انتخاب کیا۔ اور اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علامہ مار دینی نے اپنی اس کتاب میں شافعیوں کی راہ سے اور اسی علم کے ذریعے جس پر ان کو ناز ہے امام ابو حنیفہؒ کے مکتب خیال کی تائید میں کتنا بڑا کام کیا ہے۔ کہنے کو تو ان کی کتاب صرف دو جلدوں میں ہے لیکن کیفیت اور قیمت میں بیقی کی دس جلدوں پر اس کے وزن کو کوئی زیادہ محسوس کرے خصوصاً فن رجال و سند کے متعلق تو غالباً بیجا نہ ہوگا۔

یہ بات کہ علماء اذخاف جیسا کہ بار بار کہتا چلا آ رہا ہوں بحال و سند کے مسائل سے انھیں عموماً دلچسپی نہ تھی پھر چانک ساتویں صدی ہجری میں ایک مار دینی ہی نہیں بلکہ حنفی علماء کی ایک کافی تعداد حدیث اور علم حدیث میں جو مشغول نظر آتی ہے اور اس کے بعد مدت تک مصر میں ابن ہمام قاسم بن قطلوبغا اور ان جیسے اور بھی ایسے حنفی علماء پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق حدیث اور فقہ سے تقریباً مساوی تھا اس ذہنی اور ذوقی انقلاب کا واقعی سبب کیا تھا؟

بطور اس سلسلہ میں مجھے اب تک اور تو کوئی چیز نہیں ملی ہے بجز اس کے کہ چھٹی صدی ہجری مصر کا وہ عہد ہے جس میں بجائے کسی ایک مذہب کے چاروں مذاہب کے قضاۃ کا تقرر ہونے لگا۔ السیوطی نے ابن میسر کی تاریخ مصر سے نقل کیا ہے کہ

فی سنة خمس وعشرين وستمائة فی المحکم ۵۲۵ ہجری میں عدالت میں چار چار قاضیوں کا تقرر

اربع قضاة یحکم کل قاض بمذہبہ ہونے لگا۔ قاضی اپنے مذہب کے رو سے فیصلہ کرتے تھے



دیوریت بندن ہے۔ اور وراثت اپنے مذہب کے قاعدوں سے دلاتے تھے۔

اس بدعت کو حسنہ کہتے یا سیدہ اس سے پہلے چونکہ مصر کے قضائر پر زیادہ تر شافعیوں کا تقرر ہوتا تھا حتیٰ کہ السیوطی نے تو یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ

كان متحصلا للشافعية فلا يعرف مصر کی قضاارت شافعیوں کیلئے مخصوص تھی مصری

از غیر ہم حکم فی الدیار المصریہ علاقوں میں اس زمانہ سے یعنی جب سے مسئلہ میں

ممنون ولیہا الوزرعة محمد بن عثمان دمشق کا تقرر ہوا شافعی قاضیوں

الدمشقی فی سنہ اربع وثمانین کے سوا فصل خصوصیات کے سلسلہ میں اور کسی مذہب

وفائین کے قاضی کو کوئی نہیں جانتا تھا۔

اور مصری نہیں بلکہ ان کا بیان ہے کہ

وكذا دمشق لم يلها بعد ابي زرعة یہی حال دمشق الشام کا بھی تھا کہ الوزرعة مذکور کے بعد

المشار اليه الا الشافعي سہ وہاں شافعی قاضی کے سوا اور کسی کا تقرر نہیں ہوتا تھا۔

لیکن صدیوں سے شافعیوں کو جو اجارہ ملک مصر و شام کا حاصل تھا چھٹی صدی میں ختم ہو گیا اور رفتہ

رفتہ ان کا زوریوں ہی ٹوٹتا رہا حتیٰ کہ شہور مصری سلطان الملک الظاہر بربس کے زمانہ میں تو تھوڑی بہت

ترجیح جو ان لوگوں کو حاصل تھی وہ بھی ختم ہو گئی، عام طور پر شوافع پر یہ بات نہایت گراں گزری، عملاً اس سلسلہ

میں کیا کچھ کیا جاتا ہوگا اور کیا کچھ کہا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ تاج الدین ابکی صاحب الطبقات

الشافعية الكبرى جیسے سنجیدہ روشن خیال عالم بھی اپنی کتاب میں یہ ارقام فرماتے ہیں کہ

قال اهل القهية هذه الاقاليم المصرية ابي تجربه کا بیان ہے کہ مصری اور شامی و حجازی

والشامية والحجازية متی كانت البلد علاقوں میں جب تسلط شافعیوں کے سوا کسی اور کا ہوا تو



فہا الخیر الشافعیہ خربت ومتی اسی وقت ملک میں بربادی پھیل گئی یہ اسی طرح ان علاقوں  
 قدم سلطانی تھا غیر اصحاب الشافعی میں امام شافعیؒ کے ماننے والوں کے سوا اگر کسی کو سلطانی حاصل  
 زالت دولتہ سریعاً۔ ہوئی تو اس کی حکومت بہت جلد زوال پذیر ہو جاتی ہے۔  
 پھر خدا جانے کس بنیاد پر ثوارہ کے اس نظریہ کو پیش فرماتے ہیں کہ مصر شام، حجاز ہم شافعیوں  
 کے لئے اس طرح مخصوص ہے کہ

كما جعل الله تعالى لمالك في بلاد جیسے اللہ تعالیٰ نے امام مالکؒ کے لئے مغربی بلاد میں اور  
 المغرب ولا بی حنیفہ فیما وراء النہر۔ امام ابو حنیفہؒ کے لئے ماوراء النہر میں قرار دیا ہے۔  
 اور یہ تو تاج الدین السبکی کا بیان ہے، اب ان کے والد کا خیال بھی سنئے وہ تو اپنی صاحبزادی  
 سے اور بھی چند قدم آگے ہیں۔ تلج ہی لکھتے ہیں۔

سمعت الشیخ الامام الوالد یقول سمعت میں نے اپنے والد زقی الدین السبکی شافعی سے سنا ہے  
 صدر الدین المرحل یقول ما فرماتے تھے کہ میں نے صدر الدین بن المرحل سے سنا وہ  
 جلس علی کرسی مصر غیر شافعی کہتے تھے کہ مصر کی کرسی پر جب کبھی کوئی غیر شافعی بیٹھا  
 الا و قتل سریعاً۔ ہے بہت جلد قتل کر دیا گیا ہے۔

اسی سلسلہ میں شوافع میں بھی بہت کچھ مشہور تھا کہ جب ملک الظاہر بیزنس نے چار قاضیوں کے  
 رسم کی پھر تہدیدیکی تو اس نے ایک دن خواب میں امام شافعیؒ کو دیکھا کہ غضب ناک ہو کر فرما رہے ہیں تو نے  
 میرے مذہب کے ساتھ دوسرے مذہبوں کا جوڑ لگا دیا ہے اچھا جا میں نے تجھ کو اور تیری اولاد کو مصر سے  
 معزول کر دیا ہے۔

لوگوں کا بیان ہے کہ اس خواب کے بعد ملک الظاہر بیزنس اس کے بعد زیادہ دن جی نہ سکا اور مر گیا  
 اور اسی طرح اس کا بیٹا اسعد بھی زیادہ دن نہ ٹھہر سکا اس کی حکومت زائل ہو گئی اور اس کا خاندان آج



فقروفاقدہ کا شکار ہے۔

اسکی نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب ملک النظار ہر گیا تو کسی نے اس کو خواب میں دیکھا پوچھا کہ تیرے ساتھ کیا گزری؟ تو جس بچارے سے خدا جانے کتنے گناہ ہوئے ہوں گے، کس کس کا مال غلط طریقہ سے لیا ہوگا، اور جیسا کہ عموماً اس زمانہ کے سلاطین کا حال تھا خدا جانے کتنوں کے خون اس کی گردن پر ہوں گے لیکن اس تمام سلسلہ میں اس کی سزا جس چیز پر ہوئی وہ یہ تھی کہ جس کا اظہار خواب دیکھنے والے صاحب کے اس بیابان لفاظ کیا عذ بنی اللہ عذاباً شدیداً اللہ تعالیٰ نے میری سخت سزا اس حرکت پر فرمائی کہ میں نے بجعل القضاء اربعة وقال چار چار قاضیوں کا تقرر کیا۔ فرمایا کہ تو نے مسلمانوں کی بات میں تفرقہ ڈال دیا۔

ان واقعات سے اور تو کچھ نہیں اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ برادرانِ شوافع پر دوسرے مکاتبِ خیال کے علماء کا تقرر سخت ناگوار گزر رہا تھا۔ جب کشفی اور رویائی نظریات کا یہ حال ہے تو نسبتاً اس سے جو آسان چیز تھی یعنی دوسروں کے علم پر حملہ کرنا ان کے نقائص نکلنے بھلا اس میں کیا کمی کی گئی ہوگی۔ خصوصاً خفیوں کو حدیث کے معاملہ میں رسوا اور بدنام کرنا تو آسان ہے کہ معمولی عربی خواں بھی ہدایہ کے صفحات کو الٹ کر ہر صفحہ سے تقریباً ایسی حدیث نکال کر دکھا سکتا ہے جس کا پتہ بخاری و مسلم ہی میں نہیں صحاح کی اور دوسری کتابوں میں بھی مشکل ہی سے چلتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کے ساتھ ہدایہ کی حدیثیں ان کتابوں میں واقعہ یہ ہے کہ نہیں پائی جاتیں۔ آج بھی ہندوستانی مطبع کی ہدایہ کی تقریباً اکثر حدیثوں کے نیچے ”غریب جدا“ ”نادید جدا“ ”لم یوجد“ ”فی الكتب“ لکھا ہوا ملتا ہے۔

بظاہر اسی سوال نے میرے خیال میں مصر کے اس عہد میں اہمیت حاصل کی اور آخر کچھ لوگ خفیوں میں تیار ہو گئے جنہوں نے پوری توجہ اور محنت سے حدیث و متعلقات حدیث کے فنون میں کمال پیدا کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہدایہ ہی اس زمانہ میں بھی یاروں کا تختہ مشق بنی ہوئی تھی اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کہاں تو



یہ حال تھا کہ ہدایہ کے شروح میں بھی حدیثوں کی تخریج کا التزام نہ تھا یا ایک وہ زمانہ مصر میں آیا کہ صرف علامہ زلمی ہی نے نہیں بلکہ جیسا کہ ابن حجر نے لکھا ہے صاحب جوہر النقی علامہ ماردینی نے بھی اور ان کے شاگرد عبدالقادر مصری صاحب جوابہ مضیہ نے بھی ہدایہ کی حدیثوں کی تخریج پر کام کیا اور مستقل کتابیں لکھیں۔

خیر اسباب کچھ ہی ہوں مگر اس سلسلہ میں ایک بڑا کام یہ ہو گیا کہ طحاوی کے جس تیر کو حافظ بیہقی نے الٹ کر اخاف پر چلا دیا تھا اور ڈھائی سو سال تک پھر اس تیر کو کوئی واپس نہ کر سکا تھا "الجوہر النقی" لکھ کر صرف جواب ہی نہیں دیا گیا بلکہ کچھ اقام بھی کیا گیا تاکہ ہر حنفی اس کتاب کو اپنے پاس سمجھ و حضر میں باسانی رکھ سکے۔ ماردینی کے کچھ دن بعد مصر کے دوسرے حنفی محدث علامہ قاسم بن قطلوبغا نے جو علاوہ حافظ ابن حجر وغیرہ کے علامہ ابن الہمام حنفی صاحب فتح القدر کے تلمیذ رشید ہیں "الجوہر النقی" کا ایک خلاصہ تیار کیا۔ حاجی خلیفہ کشف الظنون میں لکھتے ہیں۔

ثم لخصه زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفی یہ جوہر النقی کا ایک خلاصہ زین الدین قاسم بن قطلوبغا الحنفی

قطلوبغا الحنفی المتوفى سنة ٧٤٠ هـ نے تیار کیا اور کئی وقت غشتہ میں ہوئی اس خلاصہ کا نام

سماہ ترجمہ الجوہر النقی۔ انھوں نے مزید "الجوہر النقی" رکھا

اور اس لئے یہ مسئلہ کے ملنے میں آسانی ہو۔

درتبہ علی حروف المعجم۔ اس کتاب کو انھوں نے حروف تہجی کی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا۔

اور یوں تیسری صدی کے وسط میں ایک شافعی عالم کی زبان سے۔

اس سلسلہ میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ مصر میں شافعیات اور حنفیت کے یہ قصبے جس زمانے میں چھڑے ہوئے تھے ان ہی دنوں میں ہندوستان کے ایک عالم علامہ میراج الدین الہندی کہیں ہندوستان گئے۔ خدا نے ان کو اس ملک میں بڑا اقبال و جلال عطا کیا۔ شوافع سے اخاف کے چھنے ہوئے حقوق کے حاصل کرنے میں میراج ہندی نے بڑے بڑے کام کئے جن کی تفصیل درکامنہ میں حافظ ابن حجر نے کی ہے۔ میراج ہندی نے ہدایہ کی ایک شرح توشیح نامی بھی لکھی ہے جس کی خصوصیت یہی بیان کی جاتی ہے کہ جدلی شرح ہے یعنی شافعیوں کے جواب میں ہے۔ ۱۴ ج ۱ ص ۲۷۹۔



والله ما یجئ منک شیئ قسم خدا کی تجھ سے کچھ نہ بن پئے گا۔

قسم کا جو فقرہ بے اختیار زبان سے نکل گیا تھا وہ نویں صدی کے آخر تک مسلسل ٹوٹی رہی اور مصر کے ایک گاؤں طحا کے ایک دیہاتی نوجوان کو جو کہا گیا تھا کہ کچھ نہیں لے سکتا خود وہ اور اس کی بدولت وفاقاً و خلافاً تقریباً آٹھ ساڑھے آٹھ سو سال تک فقہ اور حدیث کی دنیا میں تحقیق و تدقیق تلاش و تجسس کا ایک طوفان برپا رہا۔ گویا ہم اکثر ”جذبات“ کے اس سلسلہ کو کسی چارٹ یا شجرہ کی شکل میں ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے

مختصر المزنی تیسری صدی

کتاب جلیل قاضی بکار تیسری صدی

مختصر طحاوی کبیر و صغیر علی ترقیب المزنی  
درتیب بکار چوتھی صدی

معرفة السنن والآثار فی رد الطحاوی  
سنن الکبریٰ بیہقی پانچویں صدی

المجمر النقی علامہ ہار دینی  
الرد علی المہنفی ساتویں صدی

ترجیع المجمر النقی القاسم بن قطلوبغا  
تلخیص المجامر آٹھویں صدی

اور اسی شجرہ علیہ کے ہر درجہ کو میں امام الطحاوی کے ”یوم الحدیث“ کے ”تعاجیب ربنا“ کا ایک ایک ”التعجیب“ قرار دیتا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ علاوہ ائمہ مجتہدین (یعنی ابو حنیفہ و قاضی ابو یوسف و محمد بن الحسن و غیر ہم) کے طبقات احاف میں بڑے بڑے علما اور افاضل پیدا ہوتے رہے۔ لیکن جنفی ادبیات کا وہ سلسلہ جس میں فقیہات کے



ساتھ حدیث و علم حدیث کا مستند سرمایہ شریک ہے۔ اس سلسلہ کے بانی اول خفیوں میں امام ابو جعفر طحاوی ہی ہیں انھوں ہی نے اس کی بنیاد ڈالی اور پھر جیسا کہ تفصیل میں نے بتایا آئندہ جو کچھ ہوا ان ہی کی راہوں سے ہوا گویا اس شاخ کے خفیوں میں وہ امام ہیں۔

لیکن نظر تحقیق کا براہو، چاہا تو یہی جاتا ہے اور کہا بھی جاتا ہے کہ علم وہی ہے جو تحقیقی ہو، ورنہ تقلید کا علم علم نہیں، معلومات کی صرف گردآوری ہے۔ مگر دنیا میں جس بیچارے نے علم کی جس شاخ میں بھی خواہ وہ دینی ہو یا دنیوی، تحقیق کا قدم اٹھایا، خدا جلنے یہ کیا قصہ ہے کہ اس سے عوام کا کوئی طبقہ کبھی راضی نہ رہا۔ امام طحاوی کی داستان تو بیان ہی کروں گا۔ امام مزنی جنھوں نے اپنی پوری عمر امام شافعیؒ اور ان کے علوم کی خدمت نشر و اشاعت تہذیب و تنقیح میں گزاری، حتیٰ کہ اس سلسلہ میں بیچارے کو اپنی حقیقی بھانجے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے الگ ہونا پڑا، جس کا صدمہ جیسا کہ ابن عساکر کے حوالہ سے نقل کر چکا ہوں، مرنے کے بعد بھی باقی رہا لیکن وہ امام مجتہد کے شاگرد تھے، اپنی کتابوں میں بعض مسائل کے متعلق انھوں نے امام سے اختلاف بھی کیا ہے، ہزار ہا چیزوں میں اتفاق کیا لیکن چند مسائل میں اختلاف، پس یہ بھی ان کے لئے مصیبت ہو گئی۔ بعد کو جیسے جیسے تقلید کا رنگ جیسا کہ قاعدہ ہے گہرا ہوتا رہا بیچارے امام مزنی کا یہ جرم کہ خود اپنی رائے کیوں قائم کی، شوافع کے عام طبقہ کے لئے ناراضی کا باعث ہوا۔ زیادہ دن کے بعد نہیں بلکہ تیسری صدی کے اختتام پر شافعیوں کے مشہور عالم ابن سیرج المتوفی ۳۶۲ھ جن کا ذکر بار بار آچکا ہے۔ ایک طرف تو امام مزنیؒ کی کتاب کی اتنی تعریف فرماتے تھے لیکن انہی سے خطیب نے تاریخ بغداد میں یہ جملہ بھی نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے۔

یوم القيامة بالشافعي وقد قیامت کے دن امام شافعیؒ حاضر کئے جائیں گے اس حال

تعلق بالمرزئ بقول رب هذا میں کہ وہ مزنیؒ کا دامن پکڑے فرما رہے ہیں پروردگار ا

افسد علومى فاقول مهلا اس شخص نے میرے علوم کو بگاڑ دیا تب میں کہوں گا یعنی



၇၀



نقل کرتا ہوں۔ ابن الاحمر کہتا ہے۔

دخلت مصر قبل الثلاث مائة و... میں مصر تیسری صدی میں پہنچا اور اہل مصر کو پایا  
 اهل مصر يرعون الطحاوي بامر عظيم كره طحاوي في طرف ايك تحت يهوده بات  
 فظيع من جهة امور القضاء ومن جهة قضاة سلسله میں منسوب کرتے ہیں۔ یا امیر  
 ماقبل انداقتی بہ ابوالجیش من ابوالجیش کو جو فتویٰ انھوں نے خصی کے ہونے  
 امر الخصیان۔ غلاموں کے متعلق دیا تھا۔

پہلے الزام کا مطلب تو غالباً یہ ہے کہ قضا کے سلسلہ میں کچھ یمن دین خورد برد کرتے تھے اور دوسرے  
 الزام سے صراحتاً جانے وہ کیا کہنا چاہتا ہے۔ بہر حال کچھ ہی کہنا چاہتا ہو لیکن جس وجہ سے اس نے یہ باتیں تراشی  
 ہیں غنیمت ہے کہ اس کا اظہار بھی اس کے بعد فرما دیا گیا ہے۔ یعنی ان دونوں الزاموں کو بیان کرنے کے  
 بعد ارشاد ہے کہ

وكان يذهب مذهب ابي حنيفة الطحاوي امام ابو حنيفة کے مذہب کے پیرو تھے ان کا عقیدہ تھا  
 لا یری حقاً خلافاً (ص ۲۷۱) کہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کے سوا کوئی دوسرا مسلک حق نہیں ہے۔  
 گویا خود ہی کھول دیا کہ میں نے یہ سب جو کچھ کہا اس کی علت یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہ کے مسلک پر  
 چلتے تھے اور اس باب میں اتنے متشدد تھے کہ جو خیال ابو حنیفہ کے خلاف ہو اسے وہ حق نہیں سمجھتے تھے، یعنی  
 حق کا معیار طحاوی کے یہاں صرف یہ تھا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو، چونکہ اس شخص کے بیان کا آخری جملہ  
 قطعاً غلط ہے جیسا کہ یوں بھی لوگوں کو معلوم ہے، قاضی حربیہ کی مجلس میں انھوں نے جو کچھ فرمایا تھا وہی  
 تغلیط کے لئے کافی ہے، نیز اس کا حال آگے بھی معلوم ہو گا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اور بھی جہات میں ابن حجر  
 نے ان کی طرف منسوب کی ہیں صرف اس کی خود تراشیدہ ہیں۔ بھلا جس شخص کو ابن یونس جو ان کے معاصر اور  
 ہم وطن ہیں شب و روز کہہ دیکھنے والے ہیں اور السیوطی جنھیں ابن یونس الحافظ الامام کے لقب سے ملقب



کرنے کے بعد فن حدیث میں ان کی جلالۃ قدر کے متعلق لکھتے ہیں۔

وہو اما مرقی هذا للسان ابن یونس فن حدیث کے امام ہیں۔ حدیث کے متیقظ حافظ مکتثر بخیر حافظ ہیں اور کثرت روایت کرنے والے ہیں۔ نیز بایام الناس - عام تاریخ کے متعلق بھی بڑے خیر ہیں۔

یہی محدث ابن یونس علامہ طحاوی کے متعلق فرماتے ہیں گویا عینی شہادت دیتے ہیں کہ کان ثقة ثبتا فقیہا عاقلہ امام طحاوی بڑے ثقہ، ثبت، فقیہ، عاقل تھے، اپنی لم یخلف مثله - نظیر انھوں نے اپنے بعد نہ چھوڑی۔

خود حافظ ابن یونس اور جو محدث تشریح فرماتے ہیں کہ الطحاوی الامام کا عنوان قائم کر کے فرماتے ہیں۔

العلامة الحافظ صاحب التصانيف البصيرة العلامة حافظ، بے نظیر تصنیفوں کے مصنف ہیں السیوطی مشہور شافعی عالم ہیں اور تعصب میں بھی کسی سے کم نہیں ہیں لیکن جو واقعہ ہے اس کا انھار ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

الطحاوی الامام العلامة الحافظ اکابر الطحاوی امام علامہ حافظ بڑے ثقہ، ثبت، فقیہ، اپنی ثقة ثبتا فقیہا عالم یخلف بعدا مثله بعد اپنی نظیر نہیں چھوڑی۔ ان پر مصر میں حنفیوں انتھت الیمریاسة الحنفیة بصرہ کی سرکاری ختم ہوئی ہے۔

گویا امام طحاوی کے بیچگانہ صفات یعنی ثقہ، ثبت، فقیہ، عاقل اور بے نظیر ہونے کی جو چشم دید گواہی ابن یونس نے دی تھی آخر تک بالاتفاق تمام محدثین اس کی مسلسل توثیق کرتے چلے آئے ہیں۔ اگر ابن الاثیر کے بیان میں کچھ بھی اصلیت کی جھلک لوگوں کو محسوس ہوتی تو یہ ناممکن تھا کہ بغیر کسی تذبذب اور دغدغہ کے سلفا عن خلف امام طحاوی کو محدثین ثقہ (یعنی) ایسا شخص جس کے کردار اور اخلاق



زندگی پر بھروسہ کیا جائے، مسلسل لکھتے چلے آتے خصوصاً ان بزرگوں سے بھلا اس کی امید ہو سکتی تھی جو طحاوی سے خفیت کی وجہ سے اپنے دلوں میں اچھی خاصی گرانی بھی رکھتے ہیں۔

کس درجہ حیرت کی بات ہے کہ ابن الاحمر جیسے مجہول الحال والا اہم شخص کو تو مصر میں امام طحاوی کے متعلق یہ خبریں ملیں لیکن اسی زمانہ میں جس کا وہ ذکر کر رہا ہے ہم ان کے حلقہٴ درس میں مشہور معاجم حدیث کے جامع سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی، ابن الخشاب البردعی، القزطبی، شیخ الطائہ ہریہ، عبد اللہ بن علی الداودی، محمد بن ابراہیم المقرئ الحافظ، خود ابن یونس مصری اور الحافظ المعروف بنیدر عنون بن حمزہ المعیدلی، احمد بن محمد بن منصور الدامغانی وغیرہم محدثین حفاظ ثقات و فقہا کو پاتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے وقت اور اپنے اپنے مقام کا امام تھا۔ خدا نخواستہ اگر ان بزرگوں کو امام طحاوی میں ابن احمد کے اتہامات کا ادنیٰ شائبہ بھی محسوس ہوتا تو جیسا کہ ان لوگوں کا عام دستور تھا قطعاً ان سے حدیث نہ سنتے۔

خیال کرنا چاہیے جو شخص ان جلیل القدر ائمہ و حفاظ کا استاد و صاروایت حدیث کا استاد ہو اور جو خود بھی سلیمان بن شعیب نسائی، یونس بن عبد الاعلیٰ جیسے بزرگوں کا حدیث میں شاگرد ہو جن کے متعلق صاحب جواہر مضیہ لکھتے ہیں کہ۔

شارك فيه مسلماً۔ ان اساتذہ حدیث میں وہ امام کلم (صائب صحیح) کے ساتھی ہیں۔

اور یہی دو کیا امام طحاوی کے اساتذہ حدیث کی اتنی کثرت ہے کہ

جمع بعضهم مشائخہ فی جزء ان کے اساتذہ کے نام کو لوگوں نے ایک مستقل ہزیم جمع کیا ہے

بہر حال اس وقت امام طحاوی کے متعلق مجھے رجالی بحث جرح و تعدیل کی مقصود نہیں ہے بلکہ

کہنا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے مکتب خیال کی جنبہ داریوں میں جس شخص نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ قربان

کر دیا، پڑھا تو اسی لئے اور پڑھایا تو اسی لئے، لکھنے کا بھی حال یہ ہے کہ گو امام طحاوی نے علم کے اور شعبوں

میں بھی چند بڑی کتابیں لکھی ہیں خصوصاً مورخین ان کی تاریخ کے متعلق لکھتے ہیں۔



ولتاریخ بکریں ۱۵ ان کی بڑی تاریخ بھی ہے۔

بعد کے ارباب تاریخ بکثرت طحاوی کی اس تاریخ کا حوالہ دیتے ہیں اور ایک کتاب انھوں نے "النوادر والحکایات" کے نام سے بھی لکھی ہے۔ قاضی عیاض کے حوالہ سے لوگ نقل کرتے ہیں کہ

النوادر والحکایات فی نصف وعشرين جزء النوادر والحکایات تقریباً بیس جزر کی کتاب ہے۔

اسی طرح مشہور محدث و مورخ لغوی ابو عبیدہ ربیعہ انھوں نے انساب کے متعلق تنقید فرمائی ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے گزشتہ بالا چند کتابوں کے سوا انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اور بہت کچھ لکھا ہے جس کی بڑی وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ باوجود طول عمر یعنی ۸۳ سال کی عمر پانے کے ان کے قوی کا حال آخر تک یہ رہا جیسا کہ ابن ندیم کی کتاب الفہرست کے حوالہ سے حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں نقل کیا ہے کہ

قد بالغ الثمانین والسواد فی حیثہ اثنی عشر سنہ عمر تک پہنچے لیکن ان کی ڈاڑھی کے

اکثر من البیاض۔ ۱۶ سیاہ بال سفید سے زیادہ تھے۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ آخر وقت تک ان کو کام کرنے کا موقع ملا بقول ابن ندیم

کان اوحدا زمانہ علما۔ علم میں یگانہ روزگار تھے۔

علی الخصوص خفیہ اور ان کے ائمہ کے علوم کا تو شاید ان کے بعد آنا کوئی بڑا عالم ہوا اور نہ شاید ان سے پہلے گذرا، مشہور اندلسی محدث حافظ ابو عمرو بن عبد البر اپنی کتاب العلم میں ارقام فرماتے ہیں کہ۔

کان الطحاوی اعلم الناس بسیر الطحاوی کو فیوں کی سیرت اور ان کے اخبار اور ان کی

الکوفین و اخبارهم و تفہیمهم مع مشارکۃ فقہ کے سب سے بڑے عالم ہیں اور اسی کے ساتھ فقہاء

فی جمیع المذاهب من الفقہاء ۱۷ اسلام کے دوسرے مکاتب خیال کے بھی وہ بڑے عالم ہیں

واقعہ یہ ہے کہ علامہ طحاویؒ نے اپنی زہنی اور کبریٰ نعمتوں کو حنفی مذہب کی خدمت کے لئے وقف



کر دیا۔ اس وقت تک اس سلسلہ میں ان کی جن کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے، میرے علم میں جن کی تعداد تقریباً بیس کے قریب ہے، کسی نہ کسی حیثیت سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ان سے خفی مذہب کو فائدہ پہنچا ہے۔ معافی الآثار مشکل الآثار تو خیر مطبوعہ ہیں اور ہر شخص ان کو دیکھ کر اندازہ کر سکتا ہے کہ گو بظاہر ان کے نام یادِ باچہ میں یہ ظاہر نہیں کیا گیا کہ ان میں خفی مکتب خیال کی تائید کی جائیگی۔ لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ اصل مقصد ان کتابوں کا اس کے سوا اور کیا ہے اور ان ہی دو کتابوں سے ان کی کتاب احکام القرآن جو بیس جزو سے زیادہ اوراق میں ختم ہوتی ہے۔ اس کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے اور یہ احکام القرآن قرآن کے متعلق ان کی دوسری املائی کتاب کے سوا ہے جس کے متعلق قاضی عیاض نے صحیح مسلم کی شرح اکمال میں لکھا ہے کہ۔

لنی القرآن الف ورقہ۔ قرآن کے متعلق ان کی ایک کتاب ہزار صفحات پر ختم ہوئی ہے۔

اس کے سوا جامع صغیر جامع کبیر تو امام محمد کی کتابوں کی شرح ہی ہیں خود ان کی مختصر کبیر و صغیر براہِ راست خفی فقہ کی کتابیں۔ اسی طرح ان کی کتابیں جو شروط کے متعلق ہیں اور سمجھا جاتا ہے کہ اس باب میں ان کی کتابوں سے بہتر کتابیں آج تک نہیں لکھی گئی جو ہر مضامین میں ہے۔

ولشروط الکبیر والشروط الصغیر شروط کبیر شروط صغیر شروط اوسط، ان

والشروط الاوسط کی تین کتابیں ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان کا تعلق بھی خفی مذہب ہی سے ہے کیونکہ اس فن سے ان کو خاص مناسبت اس لئے زیادہ تھی کہ قاضی بکار نے بصرہ میں ہلال بن یحییٰ الراے و تلمیذ ابی یوسف و زفر سے خصوصیت کے ساتھ علم الشرط سیکھا تھا۔ عبد القادر مصری نے قاضی بکار کے تذکرہ میں تصریح کی ہے کہ

اخذ عند ہلال الراے علم الشرط (ص ۱۶۹) علم الشرط قاضی بکار نے ہلال رائے سے سیکھا تھا۔

خود قاضی بکار نے بھی کتاب الممانع والسجلات اور کتاب الوثائق والعهود تصنیف کی تھی۔ امام طحاوی نے انہی سے اس فن کو سیکھا تھا۔ حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں طحاوی کا واقعہ ان ہی شروط و مواثیق و عہود کے



متعلق نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی حربویہ جیسے عالم بھی امام طحاوی کے نکات کو باسانی سمجھ نہیں سکتے تھے، واقعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قاضی حربویہ نے امام طحاوی کا نام دیوان الشہود میں درج کرایا تو حسب ضرورت کبھی کبھی ادائے شہادت کے لئے ان کے اجلاس میں بھی جانا پڑتا تھا۔ ایک دفعہ طحاویؒ نے ان کے سامنے تحریری شہادت جو انھوں نے لکھ کر پیش کی تھی، قاضی حربویہ کے سامنے پڑھی۔ شہادت کی اس عبارت میں جن فقہی اور قانونی نکات کو امام نے ملحوظ رکھا تھا ان کے فوائد اور اثرات اور نتائج تک قاضی حربویہ کی باسانی رسائی نہ ہو سکی۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ قاضی حربویہ نے ایک دفعہ عبارت سنی اور کہا کہ ”عرفنی“ مجھے سمجھاؤ“ امام نے سمجھایا، پھر بھی ان کی سمجھ میں نہ آیا اور بولے ”عرفنی“ جب دو دفعہ یہ ہو چکا تو اس زمانہ میں چونکہ گواہوں یا مقدمہ کے فریقین کا اظہار کھڑا کر کے نہیں لیا جاتا تھا بلکہ سب قاضی کے سامنے فرش ہی پر بیٹھ جاتے تھے، اور اپنے اپنے وقت میں بیٹھے بیٹھے ہی اظہار دیتے تھے۔ اسی بنیاد پر اب تک تو امام طحاوی قاضی حربویہ کو بیٹھے بیٹھے سمجھا رہے تھے لیکن جب دو دفعہ انھوں نے عرفنی عرفنی کہا، تب امام کا ارادہ ہوا کہ اب اس عبارت کے حقائق و نکات پر تفصیلی بحث قاضی کے سامنے کرتی چاہوں مخاطب کر کے قاضی صاحب سے بولے

يا ذنلي القاضي في القيام الى موضع کیا قاضی اجازت دیں گے کہ میں کسی جگہ کھڑا ہو جاؤں  
قاضی صاحب نے فرمایا ”قم“ یعنی کھڑے ہو کر تقریر کرنا چاہتے ہو تو کرو۔ امام طحاوی پر اپنے مضمون کو بیان کرنے کا شوق اتنا غالب تھا کہ

فقام ابو جعفر یجلس داعۃ ابو جعفر کھڑے ہوئے اس طریق سے کہ اپنی چادر

قد سقط بعضہ قال فاقام جس کا کچھ حصہ ان کے جسم سے گر گیا تھا اور گھینٹ

فی ناحیۃ رہتے اور ایک کنارہ پر کھڑے ہو گئے۔

کھڑے ہو کر اپنی شہادت کے ہر لفظ پر انھوں نے اس طرح بحث کی جیسے اس زمانہ میں وکلاء اور بیرسٹر بحث



کہتے ہیں تقریب ختم ہوگئی تب بیٹھ گئے، اور اب انہوں نے دیکھا کہ قاضی حربویہ کے چہرہ پر مطلب کے سمجھ لینے اور ان دقائق تک پہنچ جانے کی علامات نمایاں ہیں، بیان کیا جاتا ہے کہ امام طحاوی اپنی نشست گاہ سے سرکتے جاتے تھے اور قاضی صاحب کو کہتے جاتے تھے، جی ہاں میرا فلاں لفظ سے یہ مطلب تھا اور فلاں لفظ سے یہ مقصد تھا، حافظ ابن حجر کے الفاظ یہ ہیں کہ

ثم عاد يجهو على ركبتيه فقال نعم پھر لٹ کر وہ اپنے دونوں زانوؤں پر سرکتے جاتے تھے اور کہتے جاتے تھے

اعزك الله استهد بكذا وكذا خدا آپ کی عزت دو بالا کرے میں یہ کہتا ہوں یہ کہتا ہوں۔

۰۰ قاضی حربویہ نے تب ان کے شہادت نامہ کو اپنے ہاتھ میں لیا اور (علم علی شہادتہ) ان کی شہادت پر اپنے دستخط ثبت کر دیں۔ فن شروط میں امام کی مہارت کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ قاضی حربویہ کی علمی جلالت و منزلت میں بیان کر چکا ہوں اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس افعہ کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے حافظ ابن حجر نے بھی اس افعہ کو درج کرتے ہوئے لکھا ہے

كان ابو جعفر الطحاوي جينة النقدي شروط سجالات (وثائق) اور شہادات میں ابو جعفر طحاوی

الشروط والسجلات والشهادات (۲) کی شخصیت بہت نمایاں تھی۔

مگر جیسا کہ میں نے عرض کیا فقہ اور اسلامی قانون کی یہ شلخ بھی دراصل حنفی مکتب فقہ کی ایک خصوصی چیز تھی اس فن پر امام نے جو کچھ لکھا ہے، حنفیوں کے اس علم کو چمکانے کے لئے لکھا، انہوں نے اپنا استاد قاضی بکار کی اتباع میں خود بھی المحاضر والسجلات والوصایا، پر کتابیں لکھی ہیں ایک کتاب موارث و فرائض میں بھی تصنیف کی، اراضی مکہ کا کیا حکم ہے، مکہ عنوة فتح ہوا یا صلحاً چونکہ اس میں محدثین اور فقہاء کا اختلاف ہے اس لئے آئندہ احکام میں بھی اختلافات ہونے امام طحاوی نے ایک مستقل کتاب اس مسئلہ پر لکھی و جنگ کے قانون کا ایک اہم باب غنائم اور فے کی تقسیم کا ہے، اس پر بھی ان کی ایک کتاب ہے یعنی ابن ابان جو امام محمد کے متاثر شاگردوں میں ہیں لیکن انہوں نے باوجود اس کے امام محمد کی کتابوں کی غلطیوں پر تنبیہ کرتے ہوئے خطا الکتاب، ایک کتاب لکھی تھی امام طحاوی نے اس کا جواب بھی ایک مستقل تصنیف کے ذریعہ دیا ظاہر ہے کہ امام طحاوی کے ان تمام علمی مجاہدات و بلاواسطہ یا بالواسطہ حنفی مذہب اور حنفی مذہب کے علمائے ہر کو فائدہ پہنچانا مقصود تھا، یہاں تک کہ خود امام ابو صیفہ کی ایک مستقل سوانح عمری لکھی۔ (باقی آئندہ)



## اسلامی تمدن

(۲)

مولانا محمد حفظ الرحمن جیسوہاری

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:  
الناس كلهم بنو آدم وادم من تراب. سب (انسان) اولادِ آدم ہیں اور آدم مٹی کی پیدا کئے گئے ہیں۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم نے ارشاد فرمایا: مخلوق،  
المخلوق عيال الله فاحبب الخلق الى الله الله کا کنبہ ہے بس اللہ کے نزدیک مخلوق میں زیادہ محبوب  
من احسن الى عياله۔ وہ شخص ہے جو اس کے کنبہ کے ساتھ بھلائی کی پیش آئے

قرآن عزیز کی آیت اور احادیثِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) دونوں صاف صاف یہ اعلان کرتی ہیں کہ  
”انسان“ اپنی ”انسانیت“ کے لحاظ سے نیچ ہے نہ اونچ اور خدا نے ان سب کو انسانیت میں برابر بنایا ہے  
لہذا پیدائش اور خلقت کے اعتبار سے یا نسب و نسل کے لحاظ سے ان کے درمیان درجات قائم کرنا خدا کے تعالیٰ  
کی فطرت کے خلاف بغاوت ہے اور اسلام کا یہ فرض ہے کہ وہ اس بغاوت کو مٹا کر انسانیت کو اس  
لعنت سے پاک کرے۔

چنانچہ اسلام کے معاشرتی مسائل میں اس مسئلہ کا اثر پڑتا ہے کہ اس کی نگاہ میں کافر ہو یا مشرک  
یا مومن و مسلم، کھانے پینے، لینے دینے اور رہنے بہنے کے معاملات میں سب مساوی ہیں اور کوئی ”اچھوت“

۱۔ مشکوٰۃ باب المغاۃ والعصیۃ بحوالہ ترمذی والوداؤد۔ ۲۔ مشکوٰۃ باب الشق والرحمۃ علی الخلق بحوالہ شعب الایمان بہیقی۔



نہیں ہے۔ اور نہ وہ اس معاملہ میں حلال خور اور برہمن کے درمیان کوئی تمیز کرتا ہے۔

اگر کسی ناپاک شے سے اس نے احتیاط اور بچاؤ کا حکم دیا ہے تو وہ مسلم اور غیر مسلم، اعلیٰ ذات اور ادنیٰ ذات سب کے لئے اور سب کے ہاتھ میں ناپاک اور نجس ہی رہے گی اور اگر کوئی شے پاک اور طاهر ہے تو وہ جس طرح ایک برہمن کے ہاتھ لگ جانے سے ناپاک نہیں ہوتی اسی طرح شودر اور اس شخص کے ہاتھ سے بھی ناپاک نہیں ہو جاتی۔ جس کو چار بھنگی، دھڑپانی، کہا جاتا ہے اور جو ہندو معاشرت کے لحاظ سے شودریا، اچھوت سمجھا جاتا ہے۔

۱۰ (۲) اسلامی معاشرت کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی انسان کی برتری یا کمتری، حسب و نسب یا پیشہ کے ساتھ وابستہ نہیں ہے بلکہ اعمال سے متعلق ہے نہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ انسانوں کے باہمی تعارف اور باہمی رشتوں کے تعلق کی بنا پر وہ چھوٹے چھوٹے کنبے بڑے بڑے خاندانوں اور اس سے بھی زیادہ وسیع برادریوں میں منقسم ہیں مثلاً عرب اور عربی النسل اقوام میں قریشی ہیں اور غیر قریشی۔ اور قریش میں ہاشمی، عباسی، علوی صدیقی، فاروقی، عثمانی، زہری وغیرہ بطون (خاندان) ہیں اور عجم اور عجمی النسل اقوام ہیں، برہمن، کھتری ویش اور یا بعض خاندان نسل بعد نسل کی خاص پیشہ کو اختیار کرنے کی وجہ سے اپنی پیشہ کی جانب منسوب ہیں۔ پس اسلام اس حد تک اس امتیاز کو مانتا ہے کہ خدا کی اس اربوں مخلوق انسانی میں قبائل، بطون اور شعوب (برادریوں، خاندانوں اور کنبوں) میں منقسم ہونا اپنے اجداد کے ساتھ انتساب اور باہمی تعارف کے لئے مفید ہے لیکن وہ اس کو ہرگز قبول نہیں کرتا کہ اس امتیاز کا حاصل یہ ہے کہ ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ یا ایک خاندان دوسرے خاندان، یا ایک برادری دوسری برادری کو حقیر اور ذلیل (نیچ) قرار دے اور خود کو بلند و بالا سمجھے۔ کیونکہ اسلام میں فخر بالانساب کو ملعون قرار دیا گیا ہے اور حجۃ الوداع کے

سلہ کھانے پینے میں جن چیزوں کو اسلام نے حرام بتایا ہے یا نجس کہا ہے ان سے محفوظ رہنے کے لئے فقہ میں جس قسم کی احتیاطان معاملات ہیں فقہ کے اندر موجود ہے وہ ایک الگ بات ہے۔



موقع پنبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اعلان کر دیا تھا کہ آج سے میں اس نبی فخر کو مٹاتا ہوں اور آئندہ کسی مسلمان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جاہلیت کے دعویٰ کو دوبارہ زندہ کرے۔ چنانچہ قرآن عزیز میں بہ واضح اور صاف الفاظ میں یہ ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَا كُلَّ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

اے لوگو! بلاشبہ ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور ہم نے تم کو کنبے اور قبیلے کر دیا ہے تاکہ تم آپس میں تعارف پیدا کرو، بلاشبہ تم میں سے اللہ کے نزدیک ہی بلند اور برگزینہ ہے جو اللہ کا پرہیزگار زندہ ہے۔

بے شبہ اللہ تعالیٰ جانتے والا خبردار ہے۔

یعنی بلندی اور برتری نسب اور ذات پات سے نصیب نہیں ہوتی بلکہ اعمال کی خوبی اور نیکی سے حاصل ہوتی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اصول دین کے متعلق جو اہم خطبہ دیا تھا اس میں عقائد جاہلیت کے خلاف آیت مسطورہ بالا کی تفسیر فرماتے ہوئے نہایت صاف اور پر شوکت الفاظ میں یہ ارشاد فرمایا۔

فليس لعربي على عجمي فضل ولا لعجمي لهنّ فضل ولا لعربي على عجمي فضل ولا لاسود على ابيض فضل ولا لابيض على اسود

ہذا نہ کسی عربی کو عجمی پر کوئی برتری حاصل ہے اور نہ کسی عجمی کو عربی پر اور نہ کسی کالے کو کسی گورے پر اور نہ کسی گورے کو کسی کالے پر

اس جگہ یہ واضح رہے کہ تقاضی انساب اور تفاخر انساب میں فرق ہے، تفاضل کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسل سے ہے تو مسلمان اس کی بزرگانہ نسبت کی بنا پر اس کو دوسرے قبائل کے مقابلہ میں عزت و فضیلت دیتے ہیں۔ یہ درست ہے۔ اور تفاخر یہ ہے کہ مثلاً خاندان نبی کا کوئی فرد (سید) دوسروں کو حقیر سمجھے اور ان کے مقابلہ میں اپنے نبی فخر کا ادا کرے یا کبھی جائز مشہ اور صنعت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے کسی برادری یا خاندان کو ذلیل اور حقیر سمجھا جائے یہ حرام اور باطل ہے۔



فضلٌ الا بالتقویٰ (الحديث) مگر یہ کہ تقویٰ ہی برتری کا سبب بن سکتا ہے۔  
حدیث میں ”فضل فیضیت“ سے مراد ہے کہ صرف نسب نہ کسی کو برتر بناتا ہے اور نہ کسی کو کمتر برتری  
اور کمتری کا معیار صرف تقویٰ اور طہارت اور اعمال کی خوبیوں پر موقوف ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا تم سب اولاد  
کلکم بنو آدم و آدم خلق من تراب و آدم ہوا و آدم مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں اور چاہئے  
لینھیں قوم یحیون یا یا کھم کہ قومیں اپنے آباء و اجداد پر فخر کرنا چھوڑ دیں ورنہ  
اولیکونن اھون علی اللہ من تووہ اللہ کے نزدیک گویے کیڑے سے بھی زیادہ  
الجعلون۔ ۱۲ بے وقعت ہو جائیں گی۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلموا رسول الله صلى الله عليه وسلم نے فرمایا اپنی نسبوں کو  
من المناہکم و اتصلون بہا رحمکم ۱۳ اس قدر جاننا چاہئے کہ جس پر آپس میں صلہ رحمی کر سکو  
اور جس طرح ”نسب“ فخر و کبر کے لئے نہیں ہے بلکہ باہمی تعارف اور آپس میں صلہ رحمی کرنے  
میں آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے ایسی طرح پیشہ سے نہ ”نسب“ میں کوئی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے اور نہ جائز  
و پاک شے موجب ”اہانت و تذلیل“ ہو سکتے ہیں۔ پیشہ، پیشہ ہے نسب نہیں ہے یہ بات تو ظاہر ہے اور کسی  
دلیل کی محتاج نہیں کیونکہ ایک شخص اگر مثلاً صدیق اکبرؓ کی نسل سے ہے لیکن اپنی معاش کے لئے اس نے  
”دورزی“ کا پیشہ اختیار کر لیا ہے تو اگر رشتہ پشت تک بھی اس کے گھرانے میں یہ صنعت و حرفت جاری رہے  
تو اس کا یہ پیشہ اس کا نسب نہیں بن سکتا۔

چنانچہ صحیح احادیث میں موجود ہے کہ زکریا (علیہ السلام) نجاری کا، حضرت ادریس (علیہ السلام)  
جامہ دورزی اور پارچہ بانی کا، حضرت سلیمان علیہ السلام ٹوکریاں بنانے کا حضرت داؤد علیہ السلام زرہ سازی کا

۱۴ معجم طبرانی کبیر۔ ۱۵ مسند بزار۔ ۱۶ تفسیر ابن کثیر ج ۲۔



اور اس طرح دوسرے انبیاء علیہم السلام اور صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) مختلف پیشے اور صنعت و حرفت سے معاش پیدا کرتے تھے البتہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے عمل کو اپنی معاش کے لئے پیشہ بنالیا ہے جس کو زبان وحی ترجمان (صلی اللہ علیہ وسلم) نے پیشہ بنانا مکروہ اور ارذل قرار دیا ہو وہ شخص ضرور اس پیشہ کی وجہ سے محقر سمجھا جائیگا لیکن اس کی اولاد اگر اس پیشہ کو ترک کر کے دوسرے محمود مشاغل سے معاش پیدا کرتی ہے تو شخص مذکور کے محقر پیشہ کی وجہ سے اس کا خاندان یا اس کی نسل قابلِ تحقیر و تذلیل نہیں ہو سکتی۔

ایک مشبہ کا جواب | ممکن ہے کہ اس مقام پر مسئلہ کفو کو پیش کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ”فقہ“ میں ”باب کفو“ میں جو مسائل متعلقہ نکاح و طلاق بیان کئے گئے ہیں ان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام میں نسب کی برتری اور کھتری معتبر ہے تو اس کے جواب سے قبل یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ جبکہ قرآن عزیز اور صحیح احادیث رسول میں بصراحت یہ مذکور ہے کہ ”نسب“ صرف باہمی تعارف کے لئے ہے نہ کہ دوسروں کے مقابلہ میں برتری اور تفوق کے اظہار کے لئے تو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ”فقہ اسلامی“ میں ”کفو سے متعلق“ جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے بیان کردہ اصول دربارہ نسب سے متصادم نہیں ہو سکتے اور یقیناً ان کا مطلب وہی صحیح ہو سکتا ہے جو ان اصول اسلامی کی میزان میں پورا اتر سکے۔ کیونکہ قرآن و حدیث کے احکام اصول ہیں اور فقہی مسائل ان ہی سے مستنبط اور ”فروعی مسائل“ ہیں۔

اس کے بعد مشبہ کا جواب یہ ہے کہ مسطورہ بالا آیت اور احادیث صحیحہ کی روشنی میں فقہاء اسلام میں سوائے جماعت اس کی قائل ہے کہ مسئلہ نکاح میں کفو کا مطلق کوئی امتیاز نہیں ہے اور ازدواجی رشتہ کے سلسلہ میں مذہبی نقطہ نگاہ سے صرف ”دینی صلاحیت“ قابلِ لحاظ ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ مسئلہ کفایت کو تسلیم نہیں کرتے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کو ایک حد تک تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی لئے حافظ عماد الدین بن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں۔

وقد استدلل بهذه الآية الکرمیۃ اور اس آیت کریمہ اور ان احادیث شریفہ کی روشنی



وهذه الاحادیث الشریعة من ذهب من ہی میں ان علماء نے جو کفارہ کو نہیں مانتے یہ فیصلہ

العلماء الى ان الكفاءة في النكاح لا يشترط کیلئے کہ نکاح میں کفارت ہرگز شرط نہیں ہے اور

ولا يشترط سوء الدين۔ ”زین“ کے سوا کوئی دوسری شرط نہیں ہے۔

حقیقی فقہ میں بھی یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے بلکہ اختلافی ہے اور تسلیم کفارت کے باوجود اس کی حیثیت صرف معاشرتی ہے مذہبی یا دینی نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے درمیان شوب و قباہ کی تفریق باہمی تعارف اور صلہ رحمی کے لئے قائم کی ہے۔ اسی بنا پر یہ مشاہدہ میں آتا ہے کہ بعض خاندان اپنے خارجی ماحول اور مخصوص طریق زندگی کے لحاظ سے بعض دوسرے خاندانوں سے ممتاز نظر آتے ہیں اور اس کا اثر زندگی کے معاملات پر اس قدر پڑ چکا ہے کہ ان خاندانوں میں علمی اور دینی اثرات کے کافی سرایت کر چکے ہیں اور ان کے معاشرتی معاملات اولاً ان کے خاندانوں کے مقابلہ میں ادون اور کمتر نظر آتے ہیں۔ یہ پھر ایک مرتبہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ امتیاز مذہب کے کسی قانون یا مذہبی احکام کے کسی حکم کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف زمانہ کے خارجی اثرات اور ماحول کے تاثرات کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے تو ان حالات میں ایسے دو مختلف معاشرت خاندانوں کے درمیان اگر رشتہ مناکحت قائم کیا جاتا ہے تو عموماً ناخوشگوار حالات پیدا ہو کر ان میں اکثر و بیشتر تفریقِ زوجین پر معاملہ ختم ہوتا ہے۔

لہذا انسانوں کے فطری رجحانات کا لحاظ رکھ کر انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ان حالات میں ایسے دو مختلف معاشرت خاندانوں کے درمیان ازدواجی رشتہ کے قیام میں دونوں قسم کے حقوق کی رعایت ملحوظ خاطر رہنی چاہئے ایک خود زن و شوہر کے درمیان ”رعار و قبول“ کا حق اور دوسرا ان اولیاء کا حق کہ جنہوں نے ان دونوں کی تربیت کی ہے اور ان کی پرورش میں حق رہبریت ادا کیا ہے یا سلسلہ نسب میں ان کو یہ حق منجانب شریعت حاصل ہے۔



پس عام حالات میں اگرچہ اسلام کا قانون ازدواج یہ فیصلہ دیتا ہے کہ اگر بالغ مرد و عورت باہم ازدواجی رشتہ کو منظور کرتے ہیں تو دو گواہوں کی موجودگی میں وہ زن و شوہ کے تعلقات کو قائم کر سکتے ہیں اور اس میں کسی ولی کو بھی مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے۔

لیکن اگر یہ رشتہ زیر بحث دو مختلف خاندانوں کے درمیان قائم ہو رہا ہے تو فقہ حنفی یا مالکی میں اس قدر اضافہ اور ہے کہ اس رشتہ کی منظوری میں بالغ مرد و عورت اور ان کے اولیا شرعی دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ یعنی جس طرح یہ ضروری ہے کہ زن و شوہ بننے والے مرد و عورت کی رضامندی کے بغیر یہ رشتہ قائم نہیں ہو سکتا اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ان مرد و عورت دونوں کے اولیا کی اجازت ہونی چاہئے اور اگر اولیا کی رضا کے بغیر ان دونوں نے شاہدوں کی موجودگی میں نکاح کر لیا ہے تو یہ اولیا قریب کی رضا پر موقوف رہے گا مثلاً اگر باپ زندہ ہے تو اس کی اجازت ضروری ہے تاکہ آئندہ چل کر معاشرتی اختلاف دو خاندانوں کے درمیان باعث جدل و منافرت نہ بن جائے۔ اب اگر ولی نے اجازت دیدی تو وہ نکاح باقی رہیگا ورنہ منسوخ ہو جائے گا۔

یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ جن فقہاء اسلام نے "کفارت" کا اعتبار کیا ہے ان کے فقہ میں بھی یہ صراحت موجود ہے کہ عجمیوں کے درمیان کفارت کا لحاظ نسب کے اعتبار سے نہیں بلکہ معاشرتی مساوات کے اعتبار سے رکھا جائیگا۔ یعنی کسی خاص پیشہ یا خاص طرز معاشرت کے افراد یا ہم ایک دوسرے کے "کفو" قرار پائیں گے خواہ ان کے درمیان تفاوت نسب ہی کیوں نہ ہو اور اس مسئلہ کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اہل عرب میں قبائل و شہوب کے درمیان نسب کا تحفظ بہت زیادہ ملحوظ رہتا ہے اور وہ اس میں کوئی فرق نہیں آنے دیتے بخلاف اہل عجم کے کہ ان میں حفاظت نسب کا نظم اس طرح قائم نہیں رہ سکا۔

اس مسئلہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ کفو کی حقیقت معاشرتی مسئلہ ہے زیادہ نہیں ہے اور وہ بھی صرف مسئلہ نکاح میں بعض حالات کے اندر معتبر ہے پھر فرعی مسئلہ ہوتے ہوئے اختلافی مسئلہ ہے



علماء اسلام نے ان اصول کے متعلق جو تصریحات کی ہیں اُن کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) جو اشیاء کہ خور و نوش کے سلسلہ میں استعمال کی جاتی ہیں ان میں سے بعض وہ ہیں جو صرف بدنِ انسانی کے لئے مضر اور نقصان دہ ہیں اور ان کے استعمال سے نوعِ انسانی کی صحت اور قوی پر بُرا اثر پڑتا ہے لہذا ان کا استعمال بھی ممنوع ہے۔

(۲) بعض اشیاء وہ ہیں جن کا استعمال انسان کے اخلاق اور اس کی نفسیاتی کیفیات و صفات اور روحانیات پر مضر ترساں اثر ڈالتا ہے اور اس لئے وہ بھی ممنوع ہیں۔

(۳) اور بعض اشیاء نوعِ انسانی کے قوی اور اس کی بدنی صحت پر بھی نقصان دہ اثر ڈالتی ہیں اور اس کے ملکاتِ فاضلہ اور اخلاقِ کاملہ کے لئے بھی ہلک ہیں اس لئے وہ بھی اسلامی معاشرت سے خارج اور حرام قرار دی گئی ہیں۔

یہ واضح رہے کہ ان ہر سہ اصول میں مضریت و افادیت "نوعِ انسانی" کے لحاظ سے پیش نظر ہے اس لئے کہ اجتماعی قوانین میں افراد و آحاد کا نقصان و فائدہ جماعت اور نوع کے فائدہ و نقصان میں مدغم اور ضم ہو جاتا ہے اور ان کی انفرادیت، اجتماعیت ہی کا جز ہو کر رہ جاتی ہے۔

پس جب ہم کائناتِ ہست و بود کی ان اشیاء پر نظر ڈالتے ہیں جو حضرت انسان کی غذا بن سکتی ہیں تو ان میں دو چیزیں خصوصیت کے ساتھ سامنے آتی ہیں گوشت اور سبزی اور ان دونوں کے علاوہ دودھ شہدِ مشک، عنبر اور بعض قیمتی حجریات (پتھر) اور کشتہ دھاتیں بھی ہیں جو عوام اور خواص کی ضروریات خور و نوش میں کام آتی ہیں۔ ان میں سے گوشت ایسی غذا ہے جو علماءِ طب اور علماءِ اخلاق دونوں کے درمیان علیحدہ علیحدہ معرکہِ الارامِ سلہ بنی رہی ہے اور دونوں کے یہاں موافق و مخالف رائیں ملتی ہیں۔ اور علمِ اخلاق کی اسی بحث نے ترقی کیلئے مذہبی رنگ اختیار کر لیا ہے اور یہ مذہبی مباحث کی دلچسپیوں کا مرکز بن گئی ہے۔ یہ مقام اگر جانِ مختلف افکار و آراء کی تفصیلات کا متحمل نہیں ہے جو گوشت کے انسان کی



فطری غذا ہونے نہ ہونے کے متعلق علماء عقل و نقل کی جانب سے ضخیم جلدوں میں ندون و مرتب ہیں تاہم مختصر طور پر اس قدر ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ قدیم و جدید اطباء اور ڈاکٹروں میں جمہور کی متفقہ رائے یہ ہے کہ گوشت انسان کی فطری غذا ہے اور یہ کہ اپنی پیدائش اور خلقت کے اعتبار سے انسان ان حیوانات میں سے ہے جن کو قدرت نے کچلیاں (نویلے دانت) عطا کی ہیں اور یہ کچلیاں یا نویلے دانت پھلوں سبزیوں کے استعمال کے لئے قطعاً بیکار ہیں اور نہ دودھ خشک میوے اور جھریات و دھات کے کشتہ جات اور مچھلیوں کے استعمال میں ان کی کوئی ضرورت پیش آتی ہے تو جس طرح ہم انسان کے علاوہ ان حیوانات ہی میں ان کچلیوں کا وجود پاتے ہیں جو اپنی فطرت و خلقت میں گوشت خور ہیں اسی طرح انسان میں بھی ان کا وجود اس کے فطری گوشت خور ہونے کی ناقابل تردید شہادت با دلیل ہے۔

نیز خور و نوش کی اشیا میں سے جن چیزوں کے اندر غذائے تعالیٰ کی بے قدرت سنے ویشامن (Vitamines) "حیاتین یا جوہر حیات" زیادہ ورجعت کیا ہے وہی چیزیں حضرت انسان کی ترقی حیات کے لئے مفید اور مددگار تسلیم کی گئی ہیں اور یہ ایسا سلسلہ ہے جس پر قدیم و جدید علماء طب کا اتفاق ہے اور اس بارہ میں کسی زمانہ میں بھی دورائے نہیں پائی جاتیں۔ پس جبکہ تجربہ اور مشاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہو کہ گوشت کے اندر "جوہر حیات" بہت زیادہ پایا جاتا ہے اور اسی لئے اطباء اور ڈاکٹروں حتیٰ کہ ویدک ویدوں کی بھی یہ رائے ہے کہ حیوانات کے جس حصہ کا گوشت انسان زیادہ استعمال کرتا ہے جسم انسانی کے اسی حصہ کو جوہر حیات زیادہ پہنچتا ہے تو بے شبہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ "گوشت" انسان کی فطری غذا ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کا گوشت وہ استعمال کرے ان کے نوعی اور ذاتی خواص و کیفیات اور مضر اور مفید اثرات کی معرفت حاصل کرنے کے بعد عقل یا نقل سے یہ فیصلہ حاصل کرے کہ کس چیز پر پزند کا گوشت استعمال کیا جائے اور کس سے پرہیز لازم ہے تاکہ ایک جانب اگر وہ اپنی فطری غذا سے فائدہ اٹھائے تو دوسری جانب حیوانات کی ہیئت، خونخواری اور زندگی کے اوصاف سے



بھی بیچ کے۔ مذہب کی اصطلاح میں اسی اختیار اور ترک کا نام "حلال" اور "حرام و مکروہ" ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے استعمال میں "اعتدال" سے کام لیا جائے اور اس کے استعمال اور طریق استعمال میں حد انہماک اور تعف نہ اختیار کیا جائے جو اس کی افادیت کو قوت بدن اور اخلاق دونوں کے لئے مضرت کی شکل میں بدل دے۔ ۱۵

گوشت کے علاوہ سبزیاں اور ترکاریاں، پھل اور خشک میوے، دودھ، شہد، مشک اور عنبر، جیسی اشیاء ہیں جن کے غذارسانی ہونے کے متعلق اہل عقل و نقل کسی کے نزدیک بھی دورائے نہیں ہیں اور یہ سب اشیاء بلا خلاف انسانی خورد و نوش کے لئے کارآمد اور مفید ہیں۔ تو اب گوشت ہی ایک ایسی غذا رہ جاتی ہے جس سے متعلق یہ بحث کی جانی چاہئے کہ جبکہ خدائے تعالیٰ نے انسان کو "عقل" عطا فرما کر تمام کائنات ہست و بود سے ممتاز اور برتر مخلوق بنایا اور اس کو راہِ مستقیم پر گامزن ہونے کے لئے پیغمبروں اور رسولوں کے ذریعہ "علم یقین" (وحی الہی) سے اس کی عقل کو غلط راہِ روی سے محفوظ کیا تو چرند و پرند میں وہ کون سے حیوانات ہیں جو مسطورہ بالا تین اصول کے مطابق استعمال کے قابل ہیں اور کون سے ناقابل استعمال ہیں یا مذہبی اصطلاح میں یوں کہہ دیجئے کہ کون سے جانور حلال ہیں اور کون سے حرام یا مکروہ ہیں۔ اسلام اس بارہ میں یہ کہتا ہے کہ جبکہ یہ بات مسلم، ناقابل تردید اور تجربہ سے گذر کر مشاہدہ کی ضد تک پہنچ چکی ہے کہ ماکوت و مشروبات (کھانے پینے کی چیزوں) کا اثر انسان کے جسمانی قوی اور اخلاقی ملکات و کیفیات پر پڑتا ہے تو اس کے نزدیک جن حیوانات یا اشیاء میں حسب ذیل خصوصیات پائی جاتی ہوں وہ ناقابل استعمال (حرام و مکروہ) ہیں۔

(الف) جن حیوانات میں درندگی ہے ان کو استعمال نہیں کرنا چاہئے اس لئے کہ بہیمیت کے ساتھ جب حیوان کے اندر درندگی بھی جمع ہو جائے تو اس خونخواری کا اثر انسان کے قوی پر ضرور پڑے گا اور

۱۵ اس مسئلہ کی مزید تحقیق کے لئے حجت الاسلام مولانا محمد قاسم نور احمد مرقدہ کارالہ تحفہ لمحیہ قابل مطالعہ ہے۔



اور جہم انسانی کے ساتھ ساتھ اس کے اخلاق و ملکات بھی متاثر ہوں گے۔ کرم، رحم، مروت اور ہمدردی جیسے صفات عالیہ پر اس کا برا اثر پڑے گا۔ اور اس سے انسان کی روحانیت کا مکدر اور مخرج ہو جانا اغلب بلکہ یقینی ہے اور جبکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ خونخواری اور درندگی ان ہی حیوانات میں ہوتی ہے جو چرند ہو کر کچلیاں (نوکیلے دانت) رکھتے ہیں اور پرند ہو کر نوکیلے پنچے رکھتے اور ان کے ذریعہ دوسرے جانوروں کا شکار کرتے ہیں اور ان کے ذریعہ انسان اور دوسری قوموں کو ایذا دیتے ہیں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی معرفت کے لئے یہ قانون بیان فرما دیا۔

حرام علیکم کل ذی ناب من السباع تم پر وہ چرند و درندے جو کچلیاں (نوکیلے دانت) رکھتے ہیں اور وہ پرند جو وکل ذی مغلب من الطیر۔ لے نوکیلے پنچے رکھتا ہو اس کا شکار کرتے ہیں حرام کر دیئے گئے ہیں۔

ابن اثیر، چیتا، بھیریا، کتا، لومڑی، بلی اور اسی قسم کے تمام درندہ جانور حرام ہیں۔ مسطورہ بالا حدیث کے علاوہ ان حیوانات کی حرمت و مانعت کے متعلق بہت سے ناموں کی تعیین کے ساتھ بھی احادیث میں مانعت موجود ہے مثلاً پالتو گدھا، بھیریا، کتا، بچو وغیرہ۔

(ب) اور جو حیوانات ایذا رساں ہیں یا ان کے اندر سمیت (زہر) ہے یا طبیعت سلیم ان کے کہن کمزرتی ہے وہ بھی ناقابل استعمال ہیں کیونکہ ایذا رسانی، درندگی ہی کے مرادف ہے اور یہ صفت بھی انسانی ملکات و اخلاق فاضلہ میں کمزورت اور تاریکی پیدا کرتی ہے اور زہریلے جانوروں کا زہر نہ صرف اس پوٹلی ہی تک محدود ہوتا ہے جو ان کے جسم کے خاص حصہ میں ودیعت ہے بلکہ اس جانور کا پورا جسم اس زہریلے حصہ سے ایک حد تک متاثر رہتا اور زہریلے خواص کو جذب کرتا ہے اس لئے ان کا استعمال بھی ممنوع ہے اور اگر ان حیوانات میں ان دونوں میں سے کسی ایک بات یا دونوں باتوں کے ساتھ ساتھ ایسی کیفیت و صورت بھی پائی جاتی ہو کہ سلیم الطبع انسان اس سے گھن کرتا ہو تو اس کی مانعت کے لئے یہ بات کر لیا اور نیم چڑھا کی کی مصداق ہے۔ ان حیوانات کی فہرست میں تمام حشرات الارض (زمین پر رہنے والے جانور) مثلاً سانپ



بھجیو، چوہا، گویہ، چھپکلی، گرگٹ، چھپری اور کثیرے کوڑے اور ہندوں میں گوا، چیل، باز، شاہن، کمی، سپو، کھٹل وغیرہ شامل ہیں۔ چنانچہ حشرات الارض کے لئے بعض احادیث میں صراحت کے ساتھ ممانعت مذکور ہے۔ ۵

(ج) جو اشیا عقل و نقل دونوں کے نزدیک ناپاک اور نجس ہیں وہ بھی قابل استعمال نہیں اس لئے کہ دنیا پائی خود ایسی شے ہے جس کو نہ مذہب برداشت کرتا ہے اور نہ عقل اس کو پسند کرتی ہے مثلاً خون مذہب کہتا ہے کہ جس حصہ جسم پر یا کسی دوسری شے پر یہ لگ جائے اس کو دھونا چاہئے اور عقل کہتی ہے کہ خون کا استعمال ناپاکی کا استعمال ہے اور خون خواری اور زندگی پیدا کرنے کا سب سے بڑا سبب یہی ہے اس لئے خون بھی حرام کر دیا گیا اور مردار بھی کیونکہ جو جانور اس طرح مرجائے کہ اس کا خون جسم سے خارج نہ کیا گیا ہو اور وہ جسم کے اندر ہی جذب ہو کر رہ جائے ناپاک ہے کیونکہ خون ناپاک ہے لہذا اگلا گھونٹ کر مارا ہوا، مشین میں نکال کر مارا ہوا، بلندی سے گر کر، سینگ یا لالٹی و تھپر جیسی اشیاء سے اور گولی سے مارا ہوا یہ اور اسی قسم کے دوسرے ایسے طریقوں سے مارا ہوا جانور بھی حرام ہے جس کا خون جسم کے اندر ہی جذب ہو گیا ہو (د) وہ جانور بھی نہیں کھائے جاسکتے جن کی اکثری یا کھلی خوراک نجاست و غلاظت ہے اس لئے کہ اس نجاست کا اثر جبکہ اس کا جز بدن بنتی ہے تو بلاشبہ اس کے اثرات کھانے والے پر بھی ظاہر ہو کر رہیں گے اس ممانعت میں نجاست و غلاظت کے اندر رہنے والے تمام حیوانات اور وہ حیوانات بھی شامل ہیں جو اپنی نوع کے لحاظ سے اگرچہ حلال ہیں لیکن اپنی عام خوراک چھوڑ کر غلاظت کو مستقل یا بیشتر غذا بنالیں چنانچہ احادیث میں ”جلالہ“ (پاخانہ کھانے والی گائے بکری وغیرہ) کو کھانے کی ممانعت اسی قانون پر مبنی ہے۔

(ه) اور وہ جانور بھی حرام ہیں جن میں مسطورہ بالا اخصائیس میں سے اکثر خصوصیات مجتمع ہو کر پائی جاتی ہوں مثلاً خنزیر کی اس کی نوع میں درندگی بھی پائی جاتی ہے اور نجاست بھی، نجاست و غلاظت اس کی غذا کا کل یا اکثر حصہ ہے اور اس لئے اس سے اکثر طبائع گھن کرتی ہیں اور اس کی نوع میں بے حیائی اور خبیثت کا یہ نمایاں پہلو بھی موجود ہے کہ تمام جانوروں کی عادات کے خلاف وہ اپنی مادہ کو اپنی موجودگی میں



دوسرے زمرے جتنی ہوتا دیکھتا ہے اور کوئی تعرض نہیں کرتا۔ اور جبکہ اس کے اندر درندگی، نجاست، ایذا دہانی، اور نجاست سب اوصاف بد جمع ہیں تو ان وجوہ کی بنا پر اسلام نے خنزیر کو ”نجس العین“ قرار دیا ہے یعنی وہ ایسی ناپاک شے ہے جس کا صرف کھانا ہی ممنوع نہیں ہے بلکہ کھانے کے علاوہ اس کے کسی بھی حصہ جسم کا استعمال درست نہیں ہے۔

(دس) ان چیزوں کا استعمال بھی ممنوع ہے جو اگرچہ اپنی ذات میں حلال ہیں مگر ان کو خدا کے علاوہ بتوں یا اوتاروں اور پیروں کے نام پر نامزد کر دیا گیا ہے ان کا استعمال اس لئے ممنوع ہے کہ اسلام کی نگاہ میں یہ طریقہ ”شُرکِ باللہ“ میں داخل ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس کا کلیتہً سد باب کیا جائے تاکہ یہ شنیع رسم جڑ نہ پکڑ سکے لہذا یہ عمل بھی حرام قرار پایا اور وہ جانور یا شے بھی حرام کر دی گئی۔ نیز جن حیوانات کے ساتھ یہ مشرکانہ عمل وابستہ ہوتا ہے ان میں اگرچہ مسطورہ بالا مفاسد نہیں پائے جلتے مگر شرک کی وہ نجاست جو روحانیت کے نور کو مگر کر دیتی ہے اس عمل کی وجہ سے اس جانور کے اندر بھی ایسے باریک اثرات پیدا کر دیتی ہے جو انسان کی روحانیت کو مگر بناتے اور قلب میں تاریکی پیدا کرتے ہیں مگر ان کی معرفت حواس خمسہ سے نہیں بلکہ روحانی ادراکات و وجدانیات کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔

قرآن عزیز نے ان ہی اصول کو حلال و حرام یا استعمال و ترک استعمال حیوانات کے لئے بنیاد قرار دیا ہے وہ جن چیزوں کو حلال اور کھانے کیلئے قابل استعمال کہتا ہے ان کے لئے ”طیبات“ (عمدہ اور پاک صاف اشیاء) کی اصطلاح بیان کرتا ہے اور جن کو حرام اور قابل ترک قرار دیتا ہے ان کو نجاست (بری و گھنونی اشیاء) سے تعبیر کرتا ہے چنانچہ اس بات کا ذکر کرتے ہوئے کہ خدا کی اگلی کتابوں تورات و انجیل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ پیشین گوئی موجود ہے کہ جب اس کی بعثت ہوگی تو اس کی تعلیم کائناتِ انسانی کے لئے رحمت ثابت ہوگی اور وہ ہر اچھی بات کی ترغیب دیگا اور ہر ایک بری بات سے منع کرے گا اور اور قوموں نے اپنے ذمہ جو تکلیف دہ اور سخت قسم کی پابندیاں عائد کر کے اپنے پیروں میں بوجھل بیڑیاں



ڈال لی ہیں وہ ان نسب کو ختم کر دے گا اور یہ کرے گا کہ

و یحل لہم الطیبات و یحرم وہ ان کے لئے عمدہ اور پاک چیزوں کو حلال کرے گا اور

علیہم الخبائث (اعراض) بری اور گھنونی چیزوں کو حرام ٹھیرائے گا۔

چنانچہ جس قسم کے جانور حلال کئے گئے ہیں وہ مسطورہ بالا مفاسد سے پاک و صاف ہیں اور اپنی ذاتی صفات کے لحاظ سے بحالت اعتدال نہ بدن انسانی کے لئے مضر ہیں اور نہ اس کے قوائے اخلاقی و ملکاتی روحانی کے لئے نقصان رساں بلکہ قوائے جسمانی کے لئے موجب صحت و صحت اور مزاج میں اعتدال کا سبب بن کر اس کی روحانیت و اخلاقی ملکات میں ترقی کا سبب بن سکتے ہیں بشرطیکہ انسان ان کے ذریعہ یہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہو۔

مثلاً چرندوں میں گائے، بیل، بھینس، بکری، ہرن، چیتل، نیل گائے وغیرہ اور پرندوں میں مرغ کبوتر، لوا، بٹیر، تیترو وغیرہ اور دریائی جانوروں میں مچھلی۔ یہ جانور اپنی سرشت میں نہ موزی ہیں اور نہ نجاست خود نہ ان کے اندر درندگی ہے اور نہ خبیثت۔

(باقی آئندہ)

## نعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم

ہندوستان کے مشہور و مقبول شاعر جناب ہزاد لکھنوی کے نعتیہ کلام کا دلپذیر و دلکش مجموعہ جسے مکتبہ برہان نے تمام ظاہری دل آویزیوں کے ساتھ بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ جن حضرات کو آل انڈیا ریڈیو سے ان نعتوں کے سننے کا موقع ملا ہے وہ اس مجموعہ کی پاکیزگی اور لطافت کا اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔ بہترین نرم سنہری جلد قیمت ۹

پتہ۔ مکتبہ برہان، دہلی قمر و لباع



## تَلَخِیصُ تَرْجَمَہ

## طرکی کی سلسلہ ۱۹۴۰ء سے

(۳)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے برہان مارچ ۱۹۴۳ء)

اندرونی واقعات [طرکی کی غیر جانبداری سے ان مسائل میں کوئی تخفیف پیدا نہیں ہوئی جو جنگ کے زمانہ میں ایک ملک کے اندر پیش آتے ہیں۔ اس زمانہ میں اس کے فوجی اخراجات بڑھ گئے۔ تجارتی جہاز اس کے ڈبوئے گئے اور ملک میں اشیاء کی قلت ہو گئی، خصوصاً کھانے پینے کی چیزوں کی بہت کمی واقع ہو گئی۔ اخراجات زندگی سلسلہ ۱۹۳۹ء سے ۶۰ فیصدی زیادہ ہو گئے۔ یہ اس وقت سب سے بڑی داخلی حیثیت ہے۔ سیاسی اسباب کی وجہ سے طرکی اشیاء کی برآمد کے لئے میدانِ عمل بہت وسیع ہو گیا۔ مگر وہ نقل و حمل کی دقتوں کی وجہ سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے۔ انھیں دشاویوں کی وجہ سے وہ درآمد اور برآمد میں بھی توازن قائم نہیں رکھ سکا، اور سلسلہ ۱۹۳۱ء میں اشیاء درآمد کی قیمت اشیاء برآمد سے ۷۸،۰۰۰ پونڈ بڑھ گئی اور سلسلہ ۱۹۳۱ء کی پہلی سہ ماہی میں اس کے برعکس اشیاء برآمد کی قیمت اشیاء درآمد سے ۲،۹۰،۰۰۰ پونڈ زیادہ ہو گئی تھی۔ سراج او غلو کی وزارت عظمیٰ سے قبل حکومت کی طرف سے طرح طرح کی رکاوٹوں کی وجہ سے معاشی میدانِ عمل اور بھی تنگ تھا۔ جنوری سلسلہ ۱۹۳۱ء میں حکومت نے کانوں اور صنعت و حرفت کے کارخانوں کو اپنے تصرف میں لیا اور درآمد برآمد پر کنٹرول قائم کر دیا۔ نومبر سلسلہ ۱۹۳۱ء میں مارغلی کی کوسٹ کی کانوں کو قومی سرمایہ قرار دیا گیا اور زنگولڈاگ اور اممرہ کے تمام کوسٹ کے ذخیروں کو حکومت نے اپنے تصرف میں لیا۔ فروری سلسلہ ۱۹۳۱ء میں حکومت کی طرف سے ایک تجارتی محکمہ اشیاء کی خرید و اور انھیں باقاعدہ مقررہ قیمتوں پر فروخت کرنے کی غرض سے ۱۰۰،۰۰۰ پونڈ کے سرمایہ سے قائم کیا گیا۔ یہ محکمہ جس سے زیادہ نفع خوروں کے خلاف تادیبی کارروائیاں بھی کرتا تھا۔



اسی مہینہ میں حکومت نے تمام اس غلے کو جو کاشتکاروں کی ضروریات سے زائد تھا اپنے قبضہ میں لے لیا اور اس کا ناگہانی حالات کے لئے ذخیرہ کر دیا۔ جون ۱۹۳۲ء میں حکومت کے اشارہ پر محکمہ زراعت نے ملک کی تمام پیداوار اپنی نگرانی میں لے لی۔ مئی ۱۹۳۲ء میں فصل کٹنے سے پہلے حکومت نے پیداوار پر قبضہ جمالیا۔ ۱۶ جولائی ۱۹۳۲ء میں جب سراج اوغلو وزیر اعظم ہوئے تو اس پالیسی میں کچھ تبدیلی ہوئی، آپ نے اعلان کیا کہ آئندہ سے حکومت صرف ۵۰ فیصدی پیداوار بڑے کاشتکاروں سے ۵۰ فیصدی متوسط کاشتکاروں سے اور ۲۵ فیصدی تیسرے درجہ کے کاشتکاروں سے خرید کر لے گی اور اس کی طرف سے ۵۰ فیصدی قیمتیں زیادہ دی جائیں گی، باقی پیداوار کے لئے کاشتکاروں کو اختیار دیا گیا کہ وہ جس بھاؤ چاہیں فروخت کریں۔

فوجی اخراجات کی زیادتی کی وجہ سے اس وقت ترکی میں گندم کا سوال بہت ٹیڑھا ہے جنوری ۱۹۳۲ء میں مزدوروں کے ٹولہ اپوٹریو میہ رولی کی تحدید کر دی گئی مئی ۱۹۳۲ء میں حکومت کو اس کی نصف مقدار کرنا پڑی حالانکہ اسی مہینے میں ۱۰۰،۰۰۰ ٹن گندم اور آٹے کی درآمد ہوئی تھی۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں حکومت کی طرف سے حکم دیا گیا کہ گندم کے آٹے میں ۲۵ فیصدی کمیٹی کا آٹا ملا کر روٹی تیار کی جائے جون ۱۹۳۲ء میں اشیاء خوردنی کی قلت کی وجہ سے ملک کے اندر ایک ہنگامی شکل رونما ہوئی یہ ۲۰ سال کے عرصہ میں پہلا اتفاق تھا۔

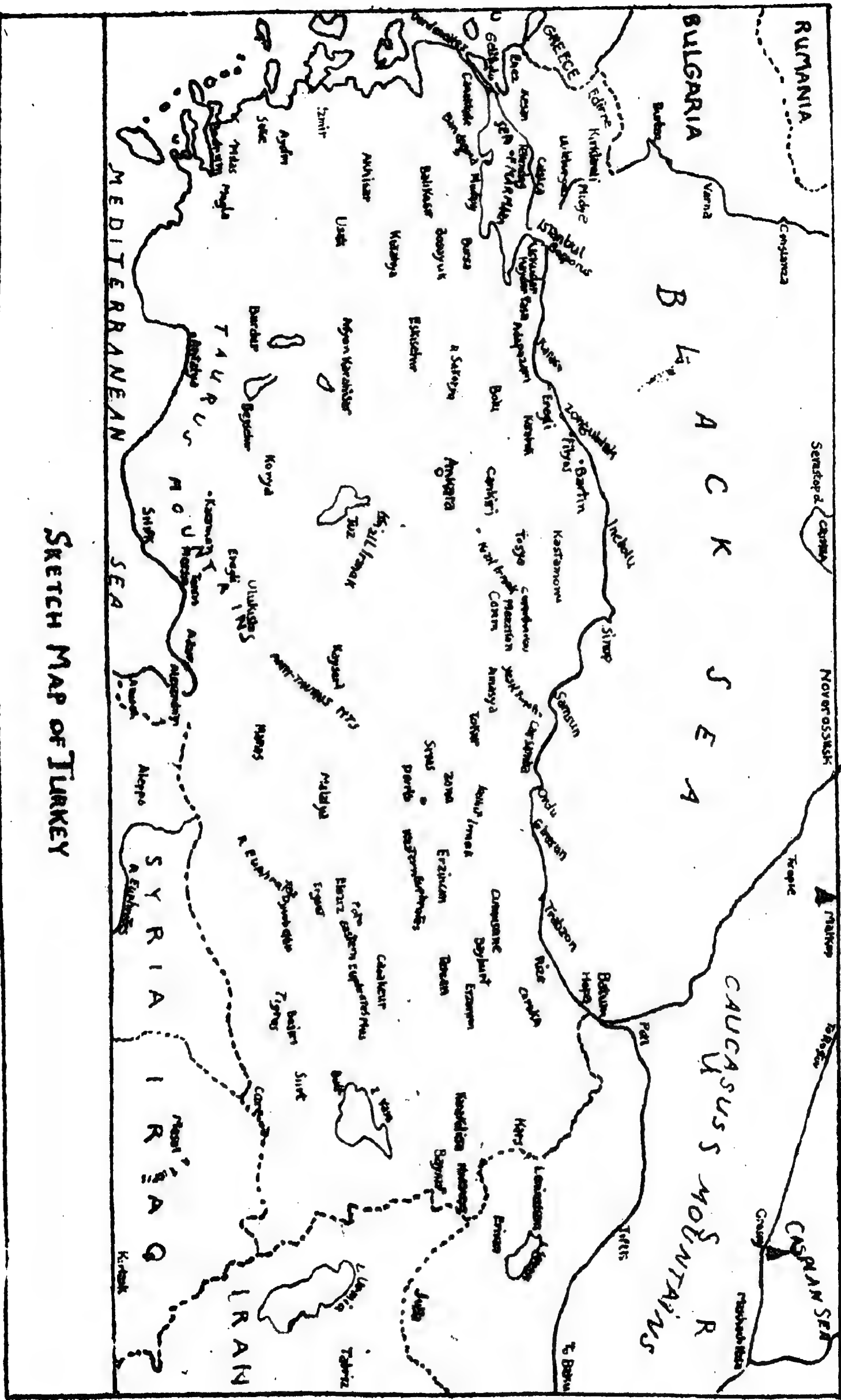
ستمبر ۱۹۳۲ء حکومت کی طرف سے شہریوں پر بہت سی پابندیاں عائد کی گئیں۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں کارخانوں اور کانوں میں روزانہ کام کا وقت نو گھنٹے کی جگہ بارہ گھنٹے کر دیا گیا۔ اس سے بچے اور عورتیں بھی مستثنیٰ نہ تھیں۔ ہفتہ میں ایک روز آرام کا ملتا تھا مگر یہ ضروری نہ تھا کہ وہ اتوار ہی کا دن ہو۔ دسمبر ۱۹۳۲ء سے حکومت نے ناجائز نفع خوروں اور ذخیرہ کرنے والوں کے خلاف سخت تادیبی کارروائیاں شروع کیں۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں بیڑ کی کشید اور بیڑ کی قیمت شراہیں اور سگریٹ فروخت کرنے کی مانعت کر دی گئی چلے اور کافی کی فروخت اس وقت تک ممنوع قرار دی گئی جب تک حکومت ملک کے اشاک کا پوری طرح سے جائزہ نہ لے لے جنوری ۱۹۳۲ء میں تمام سرکاری افسروں کو حکم دیا گیا کہ

۱۔ موجودہ وزیر اعظم موسیو سراج اوغلو معاشیات کے بہت بڑے ماہر مانے جاتے ہیں آپ کی معاشی پالیسی مرحوم وزیر اعظم ڈاکٹر سید ام سے کچھ مختلف ہے اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ آپ نے ڈاکٹر سید ام کی کابینہ کے صرف زراعت اور کامرس کے وزراء کو اپنی کابینہ میں نہیں لیا۔



10

10



SKETCH MAP OF TURKEY



وہ اپنے ذاتی سامان اور اشیاء کی تفصیل سے حکومت کو اطلاع دیں۔ جون ۱۹۴۲ء میں ایک سرکاری کمیشن نے جنگ کے زمانہ میں زائد منافع پر ٹیکس (Excess Profits Tax) تجویز کیا۔ اس کا وقت یکم جنوری ۱۹۴۲ء سے شمار کیا گیا۔ ٹیکس ۱۰۰۰۰ پونڈ سے زائد منافع سے شروع ہوتا تھا لیکن اگر اصل سرمایہ پر ۱۵ فیصدی سے زیادہ نفع ہو تو منافع کی آمدنی کی کوئی تحدید نہ تھی۔ اس ٹیکس کا غیر منقولہ جائیداد پر بھی اطلاق ہوتا تھا۔ مارچ ۱۹۴۲ء میں حکومت کی طرف سے اعلان کیا گیا کہ مشترکہ سرمایہ سے قائم ہونے والی کمپنیوں میں مجموعی سرمایہ سے ۱۰ حصے سے زیادہ غیر ملکی سرمایہ نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ فروری ۱۹۴۲ء میں حکومت نے مالک غیر سے تجارتی کاروبار کرنے والوں کو حکم دیا کہ وہ تاجروں کی یونین سے وابستہ ہو جائیں اور خریداریوں سے انھیں براہ راست معاملہ کرنے کی ممانعت کر دی۔ جولائی ۱۹۴۲ء میں حکومت کی طرف سے تمام اشیاء پر آمد پر کنٹرول قائم کیا گیا۔ اس کے لئے محکمہ تجارت سے اجازت نامہ حاصل کرنا ضروری تھا۔

جون ۱۹۴۲ء میں دو دو سو گھروں کے افراد کی انجمنیں ملک کے اندر قائم کی گئیں۔ ہر انجمن میں پانچ آدمیوں کی ایک کمیٹی مقرر تھی جو حکومت کے قوانین اور انتظامی کارروائیوں کی اطلاع دیتی تھی اور تقسیم اشیاء میں افراد کی مدد کرتی تھی۔ جولائی ۱۹۴۲ء کے بعد یہ انجمنیں معطل ہو گئیں، جب سراج اوغلو کی حکومت نے یہ کام مقامی میونسپلٹیوں کے سپرد کر دیا اور اشیائے خوردنی سے پابندیاں اٹھالیں، اب سراج اوغلو کی حکومت روٹی اور اون کے علاوہ تمام اشیاء پر کنٹرول اٹھالنے پر غور کر رہی تھی۔

وسائل آمدنی | بد قسمتی سے ترکی کے پاس ضروری سامان اور شیشی آلات کی کمی ہے اس لئے وہ اپنے ملک کی معدنی دولت سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے۔ مئی ۱۹۴۲ء میں جب سرتا، اور اسی سال راون ڈاک میں بصری کے قریب تیل کے چشمے ظاہر ہوئے تو برعکس موبانے والی مشینوں اور دوسرے شیشی آلات کی بہت بڑی دقت محسوس ہوئی۔ ترکی میں اس وقت ۵۰۰۰۰ ٹن تیل کا سالانہ خرچ ہے مستقبل میں یہ امید کی جاتی ہے کہ تیل کے نئے چشموں کی وجہ سے اپنی ملکی ضروریات کے لئے دوسروں کا دست نگر نہ رہیگا۔ لیکن سازو سامان اور آلات کی کمی کو دیکھتے ہوئے یہ چیز محل نظر ہے۔ آخرت ۱۹۴۲ء میں دریائے صقاریہ کی ولوی میں لوہے کی کانیں ظاہر ہوئیں۔ اس وقت دھات کرنیوالی مشینوں کی کمی کا مسئلہ پیش تھا۔ ۱۹۴۲ء میں ارغین اور کوارش کی کانوں سے ۵۳۱ ٹن تانبہ نکالا تھا۔ عسکری شہر کی کان سے ۸۰۰ ٹن سالانہ



# برہان

شمارہ (۶)

جلد دوم

جمادی الاخریٰ ۱۳۶۲ھ مطابق جون ۱۹۴۳ء

## فہرست مضامین

۲۰۲	عتیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
۲۰۵	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۲۔ امام طحاویؒ
۲۱۴	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاری	۳۔ اسلامی تمدن
۲۵۰	ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی۔	۴۔ فتح ماندو
۲۵۷	مولوی محمد عبدالرحمن صاحب	۵۔ زمین کا کرہ ہوائی
۲۶۵	ع۔ ص	۶۔ تلخیص و ترجمہ:۔ ترکی سنہ ۱۹۴۰ء سے
۲۷۱	جناب نہال سیوہاری	۷۔ ادبیات:۔ ثمرات
۲۷۲	جناب الم مظفر نگری	غزل
۲۷۳	ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب۔ جناب باقر رضوی	دیاردوست پر۔ غزل
۲۷۴	جناب میر افتخار کاظمی	معلوم نہیں کیوں؟
۲۷۶	م۔ ح	۸۔ تبصرے



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## نَظَرَات

کلمہ کا اخبار سرفراز ہماری نظر سے نہیں گذرتا لیکن مجبور کے مشہور قومی اخبار دینہ نے اپنی اشاعت مورخہ ۲۱ مئی میں اس اخبار کے جو چند اقتباسات نقل کئے ہیں مگر وہ صحیح ہیں اور نقل مطابق اصل ہے تو ہم نہیں سمجھتے کہ تقریر و تحریر کی اس آزادی کو کیا کہیں جس سے کام لیکر ایک شخص شرافت و انسانیت کے تمام مقتضیات و واجبات کو پس پشت ڈال کر اپنے قلم کی ایک جنبش سے کروڑوں انسانوں کے دلوں کو غم و غصہ کے انگاروں پر لٹا سکتا ہے مگر یہ نقل کفر نہیں ہوتا لیکن ان اقتباسات میں خلفاء راشدین حضرت خالد بن ولیدؓ اور بعض اور صحابہ کرامؓ کی شان میں جو گستاخی کی گئی ہے سو جس غیر مہذب انداز میں خلافت راشدہ و اسلامیہ کا مذاق اڑایا گیا ہے وہ اس درجہ دل آزار اور ناشائستہ ہے کہ نقل کرنا تو کجا کوئی مسلمان ان کو صبر و سکون اور تحمل و ضبط کے ساتھ پڑھ اور سن بھی نہیں سکتا۔

خلفاء راشدین کو کون نہیں جانتا کہ اسلام کو جو شوکت و سطوت حاصل ہوئی اور جس نے اسلام کو دنیا کی عظیم الشان طاقت بنا دیا وہ سب انھیں مقدس حضرات کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ حضرت ابو بکرؓ کا زمانہ خلافت نہایت مختصر ہے تاہم اس قلیل فرصت میں بھی آپؓ نے مرتدین اور مانعین زکوٰۃ کے انتہائی خطرناک فتنہ کا استیصال کر کے اپنی جس بیدار مغزی اور روشن دماغی کا ثبوت دیا۔ اسلام کو ہمیشہ اس پر ناز رہے گا۔ پھر حضرت ابو بکرؓ کی رہنمائی میں جس ہاتھ نے اس کو سر انجام دیا وہ خالد بن ولیدؓ کا ہی ہاتھ تھا جس کو لسان نبوت نے اللہ کی تلوار کے خطاب سے نوازا تھا۔ کس قدر حیرت اور تعجب کی بات ہے کہ وہ بزرگ جن کے ہاتھوں اسلام کی بنیادیں مضبوط ہوئیں اور جن کے کارنامے ہمیشہ تاریخ اسلام کا روشن باب سمجھے گئے ہیں آج انھیں



کارناموں کو ایک مسلمان سب سے بڑا ظلم و ستم قرار دیتا ہے اور جن بزرگوں نے اپنا سب کچھ قربان کر کے ان کارناموں کو انجام دیا وہ اس کی نظر میں حد درجہ مبغوض ہیں کسی عربی شاعر نے واقعی ٹھیک کہا ہے۔

وعین الرضا عن کل عیب کليلة کما ان عین المخطئ تبدی المساویا

اور دوستی کی آنکھ تمام عیبوں سے بند ہوتی ہے جس طرح کہ ناراضگی کی آنکھ برائیوں کو ظاہر کرتی ہے۔  
 لے کاش کوئی ان سے کہے کہ آج تم لوگ جن مقدس ہستیوں کی محبت میں یہ سب کچھ کہہ رہے ہو اگر تم واقعی ان سے دلی عقیدت و ارادت رکھتے ہو اور تمہارا رواں رواں ان کی محبت کی زنجیر میں جکڑا ہوا ہے تو پھر کچھ اور کہنے سننے کی ضرورت نہیں۔ مستند تاریخی معلومات کی روشنی میں صرف اس بات کی تحقیق کر لو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ان کی آل و اولاد اور دوسرے متعلقین حضرت ابوبکر و عمر اور حضرت عثمان و خالدؓ کی نسبت کیا خیال رکھتے تھے اور ان کے ساتھ کس درجہ احترام و وقعت کا معاملہ کرتے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انبیاء کرام کے علاوہ دنیا کا کوئی انسان بھی خواہ کیسا ہی مقدس اور پارہ سا ہو معصوم نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص دیانت داری اور ایمانداری سے کسی کے کسی ایک جزئی فعل پر تنقید کرنی چاہتا ہے تو اسے اس کا حق حاصل ہونا چاہئے لیکن دیانت کا مقتضایہ ہے کہ جس شخص پر تنقید کی جائے اس کے تمام محاسن و معائب کو پیش نظر رکھا جائے اور اگر محاسن زیادہ ہوں اور نقائص کم تو قرآن مجید کے حکم ان المحنات یذہبن السیئات کے مطابق نقائص کو نظر انداز کر دیا جائے لیکن اگر اس کے باوجود کسی تاریخی مصلحت سے ان نقائص کا ذکر ضروری ہی ہو تو پھر مورخ کا اولین فرض یہ ہے کہ مستند ماخذ کی روشنی میں ان کی تحقیق کرے اور پھر اگر وہ نقائص پایہ ثبوت کو پہنچ جائیں تو اب لکھنے والے کا اخلاقی فرض یہ ہے کہ وہ ایسے انداز میں ان کا اظہار کرے جس سے بغض و عناد اور انتہائی عداوت و دشمنی کی بونہ آتی ہو اور جس کو پڑھ کروروں انسانوں کے دلوں میں غم و غصہ کی لہر نہ پیدا ہو سکے۔

انتہائی رنج اور دکھ کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ سرفراز نے جس انداز میں خلفاء راشدین کا ذکر کیا ہے وہ ان



تمام آداب تقید و بحث سے یکسر معرہ ہے۔ اول تو جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر افتراء بہتان ہے۔ تاریخی اعتبار سے اس کا کوئی ثبوت یہاں نہیں کیا جاسکتا۔ پھر جو زبان استعمال کی ہے وہ صدمہ اشتعال انگیز و دل آزا ہے جس کی توقع ایک مسلمان سے تو کیا معمولی درجہ کے کسی انسان سے بھی نہیں ہو سکتی۔

ہر اک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیسا ہے تہیں کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے  
قارئین برہان کو یاد ہو گا کچھ چند برسوں میں شیعہ تنی اختلافات کا ہنگامہ بہت زیادہ گرم رہا لیکن برہان میں کبھی اس کے متعلق ایک کلمہ بھی نہیں لکھا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح کسی کے بزرگوں پر سبب شتم کرنا اور ان کی شان میں دلائل و طریقہ پر علانیہ توہین آمیز الفاظ بکنا انسانیت اور شرافت کو گرا ہوا فعل ہے۔ اسی طرح محض کسی کو چڑانے کے لئے اپنے بزرگوں کی مدح سٹرکوں اور بازاروں میں گاتے پھرنا اور اس لئے جلوں اور علم نکالنا بھی کوئی عبادت نہیں ہے۔ جب بات صدا و رنج کی آپڑتی ہے تو افراط و تفریط جابنیں سے ہو ہی جاتی ہے۔

آج دنیا میں ایک نہیں ہزاروں ابو جہل بھی موجود ہیں اور ہزاروں یزید بھی جن کے فتنہائے شرابار خدا کی یہ زمین جہنم کہہ بنی ہوئی ہے اس لئے دونوں فرقوں کو خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ آج خدا کے نزدیک محبوب مقبول اور پسندیدہ فعل صرف یہ ہے کہ ابوبکر و عمر و علی و حسین (رضی اللہ عنہم) کے اسوہ حسنہ کی پیروی کی جائے اور اسلام کو ان خطرات سے بچا لیا جائے جو اسے طاغوتی طاقتوں کی طرف سے پیش آ رہے ہیں و عند اللہ لا تذہب الا حقاً

ایکہ شناسی خفی را از علی ہشیار باش لے گرفتار ابوبکر و علی ہشیار باش  
اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس طرح کی دلائل و طرز نگارش کو یک قلم ختم کر دیا جائے اور جس فرقہ کے چند مفسدہ پرداز انسان ان اشتعال انگیز لوگوں کے ذمہ دار ہوں خود اسی فرقہ کے سنجیدہ حضرات ان کی اپنی بیزاری کا علانیہ اظہار کریں اور اگر مومنین کے لئے فتنہ کا دروازہ بند کر دینے کی غرض سے ان شریر النفس لوگوں کو ان کے کیفر کردار تک پہنچانے کی کوشش کریں۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارے شیعہ دوست اسلام کے اس وقتی تقاضہ کو گوشِ حقیقتِ نبوت سے سنیں گے اور وہ خود اس دریدہ دہنی کا سد باب کرنے کی طرف متوجہ ہوں گے۔



# امام طحاویؒ

(۸)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب سینی ساہری ایم اے

مگر سب کچھ کرنے دھرنے کے ساتھ ساتھ چونکہ انھوں نے علم کو رٹا نہیں تھا بلکہ پڑھا تھا۔ اس لئے ان کی تقلید تجھیلی نہیں بلکہ تحقیقی تھی۔ ظاہر ہے کہ ایسے شخص کے لئے مشکل ہے کہ صد فی صد مسئلہ میں کسی ایسی ہستی کے اقوال یا نظریات پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئے جو نہ نبی ہو، نہ پیغمبر حتیٰ کہ پیغمبر کے صحابیوں کا بھی درجہ نہ رکھتی ہو۔ امام طحاویؒ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا جتنا بھی احترام کرتے ہوں، اور ان کے علم پر جس حد تک بھی وہ بھروسہ کرتے ہوں تاہم انھوں نے ان بزرگوں کو رسول و پیغمبر تو نہیں مانا تھا جس کی کسی بات سے اختلاف خدا کی مرضی سے اختلاف کے ہم معنی ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی طویل الذیل تصنیفات و تالیفات میں کہیں کہیں بعض خاص مسائل میں جیسا کہ انھوں نے قاضی حرّوبیہ کی مجلس میں علانیہ اظہار کیا تھا۔ انھوں نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے اختیارات اور فیصلوں سے اختلاف کیا ہے اور اختلافات بھی کسی اصولی مسئلہ میں نہیں بلکہ معمولی جزئیات میں مثلاً فقہ کی عام کتابوں میں لکھتے ہیں۔ کہ خفیوں کا جو عام مسئلہ ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے اگر کوئی اسی دن کی عصر شروع کرے اور قبل اختتام نماز آفتاب ڈوب جائے تو نماز پوری کرے عصر میں تو یہ کہتے ہیں لیکن بجنسہ ہی صورت فجر میں اگر پیش آئے یعنی شروع طلوع سے پہلے کرے اتنے میں آفتاب نکل آئے تو کہتے ہیں کہ نماز توڑ دے پوری نہ کرے عصر اور فجر میں امام ابو حنیفہؒ نے فرق کیوں کیا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں تفصیلات موجود ہیں لیکن



اسی کے ساتھ لوگ کہتے ہیں۔

وادی الطحاوی ان العصر طحاوی کا خیال ہے کہ عصر کی نماز بھی فجر کی طرح  
بیطل ایضا کا فجر ۱۵ باطل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح شیخ الفانی جو روزہ کی صلاحیت کھو چکا ہو چونکہ قضا کرنے کا امکان تو جاتا رہا اس لئے  
حنفیہ کا فتویٰ ہے کہ ہر روزہ کے معاوضہ میں فدیہ ادا کرے، کہتے ہیں کہ

قال مالک لا تجب علیہ الفدیہ امام مالک کا مذہب ہے کہ شیخ فانی پر فدیہ واجب  
وہو قول القدیم للشافعی نہیں ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے  
واختارہ الطحاوی۔ ۱۶ اسی کو طحاوی نے بھی اختیار کیا۔

یہ مسئلہ کہ واقعی امام طحاوی نے ان مسائل میں اختلاف کیا ہے یا نہیں الگ بات ہے اور میرا  
ذاتی خیال ہے کہ لوگوں کو غلط فہمیاں ہوتی ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں۔ اس وقت تو مجھے صرف  
یہ دکھانا ہے کہ تحقیقی تقلید کا خیازہ بیچارے امام طحاوی کو ان چشم بند گوش بند مقلدوں سے کیا کچھ نہ بھگتنا  
پڑا۔ افسوس کہ میرے پاس اس وقت فقہاء کی بڑی کتابیں نہیں ہیں ورنہ میں ان کی بجنسہ عبارتوں کو پیش  
کرتا۔ تاہم دسویں صدی کے ایک بزرگ علامہ ابن کمال پاشا ترکی ہیں۔ سلطان سلیم کے زمانہ کے مفتیوں میں  
ہیں۔ مولانا عبدالحی فرنگی محل نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ۔

بضعاً عفی الحدیث مزاجاً کما لا یغنی علم حدیث میں ان کی پونجی گھنیا درجہ کی ہے جیسا کہ اس شخص پر

علی بن طالع تصانیف ۱۷ غنی نہیں ہو سکتا جس نے ابن کمال پاشا کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔

لیکن باوجود اس مبضاعت مزاجہ کے علماء سلف پر تیر اندازی کا آپ کو خاص شوق تھا۔ اسی سلسلہ

میں علامہ طحاوی کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں کہ طحاوی کو زیادہ سے زیادہ اس کا اختیار دیا جاسکتا ہے کہ



يقدر على الاجتهاد في المسائل التي اس کی قدرت تو یہ کہتے ہیں کہ جن مسائل میں ائمہ سے  
لا رہا یہ فیہا ولا يقدر على مخالفة کوئی روایت نہیں ہے ان میں اپنا اجتہاد سے کام لیں  
صاحب المذهب لا في القروع لیکن صاحب مذہب (ابو حنیفہ و ابو یوسف وغیرہ) کی  
ولا في الاصول۔ (فوائد ص ۱۸) مخالفت نہیں کر سکتے نہ اصول میں نہ فروع میں۔

اور یہ تو خیر ایک حد تک غنیمت ہے جس مسئلہ میں روایت نہیں ہے اس میں تو اجتہاد کا اختیار آپ  
الام طحاوی کو عطا فرماتے ہیں، لیکن آپ سے بھی بڑھا ہوا علما حنفیہ میں ایک طبقہ ہے جن کے اقوال۔ براہ  
راست تو مجھے نہیں ملے۔ البتہ ہدایہ کے شارح علامہ اتقانی کے واسطے سے صاحب کشف الظنون نے  
جو عبارت نقل کی ہے اس سے ان حضرات کی کرم فرمایوں کا کچھ اندازہ ہوتا ہے حاجی خلیفہ نے لکھا ہے۔

قال الاتقانی في صوم الهداية الاتقانی نے ہدایہ کے باب صوم کی شرح میں اس مقام پر  
عند مسئلة قضاء المريض حين جہاں مریض کے روزے کی قضا کے مسئلہ کا ذکر کیا جاتا ہے  
ساق بخلاف عن الطحاوی لکھا ہے یعنی جب یہ بیان کرنے لگے کہ طحاوی نے اس میں  
فیہا راداعلی المشائخ لا معنی اختلاف کیا ہے۔ اتقانی نے ان عام حنفی علما پر رد کرتے  
لا نکارہم علی ابی جعفر ہوئے اس پر تنبیہ کی ہے کہ ان مولویوں نے طحاوی کا  
الطحاوی۔ جو انکار کیا ہے اولاًں پر حملے کئے ہیں وہ بالکل بے معنی ہیں

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی علما کا ایک طبقہ جسے اتقانی، المشائخ سے موسوم کرتے ہیں وہ  
بیچارے ابو جعفر کو صرف اجتہاد ہی کے حق سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا بلکہ سرے سے ان کا منکر ہی تھا۔  
حنفی مذہب میں ان کا کوئی اعتبار نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اتقانی نے اس کے بعد ان المشائخ کے فوجرم کی  
معذرت کرتے ہوئے یہ اور اضافہ کیا ہے۔

فانکارہم علیہ بعد تلخرز ما نهم بکثیر یشارخ جن کا زیادہ طحاوی کے بہت بعد کا ہیں انکار کیا



لایجہی نفعانی ذالک لعدم بلوغهم ایہ مفید نہیں اس لئے کہ الطحاوی کے درجہ تک یہ نہیں پہنچے ہیں۔  
 کیا تا شاہے جس امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کے لئے غریب ابو جعفر نے ماموں کا گھر چھوڑا۔ اپنا  
 در چھوڑا۔ مدتوں فسطاط اور دمشق کی گلیوں کی خاک چھانتے پھرے۔ غیروں سے کان صعلو کا کا طعنہ  
 سننا پڑا صرف اس لئے کہ "کان یذهب مذهب ابی حنیفہ لایری حقانی خلافت کے جرم میں بدترین تہمتوں  
 سے اپنے زمانہ میں بھی اور شافعی مورخین کے ذریعہ سے آج تک متہم کئے گئے محض اسی قصور میں کہ ابو حنیفہ کا  
 مسلک کیوں اختیار کیا۔ برادران شوافع کا ایک طبقہ اب تک مصر ہے کہ المیزنی کی پیش گوئی طحاوی کے حق  
 میں کون کہتا ہے کہ غلط ہوئی وہ پوری ہوئی اور قطعاً پوری ہوئی اس لئے کہ

من ترک مذهب اصحاب الحدیث جس اصحاب حدیث کی روش ترک کر کے اصحاب رائے کی راہ اختیار

واخذ بالرای لم یفلح (سان) کی ہودہ کامیاب ہی نہیں ہو سکتا۔

مگر صرف اس جرم میں کہ چند جزئیات میں ابو جعفر نے ابو حنیفہ یا ان کے شاگردوں سے اختلاف  
 کیوں کیا اس کی سزا میں خفی علماء کے ایک گروہ نے طحاوی کو کوتاہ فہم بے سمجھ، حتی کہ اتقانی کے بیان سے تو  
 یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ اخاف کے نقل مذاہب میں بھی بددیانت قرار دیا گیا۔ کیونکہ اتقانی کی معذرت  
 میں ایک جز یہ بھی ہے کہ

لانہ موتمن لائمتہم کیونکہ طحاوی ان کے ائمہ کے مذاہب کے نقل کرتے ہیں امین ہیں۔

یہ جواب خود بتا رہا ہے کہ خفی فقہ کی جزئیات کے نقل میں بھی ان "المشاخ" کو طحاوی پر کچھ شک تھا  
 یہ دوستوں کا حسن ظن ہے۔ حالانکہ گزر چکا کہ ایک مالکی محدث جلیل ثقہ و حجة ابو عمر بن عبد البر کی طحاوی کے متعلق  
 بصیرت کے ساتھ یہ شہادت ہے

کان الطحاوی اہل الناس بسیر کوفہ والوں کی سیرت تاریخ اور فقہ کے سب سے بڑے جاننے

الکوفین واخبارہم وفقہہم والے (اہل الناس) طحاوی ہیں۔



اور اسی بنیاد پر میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ حنفی کتب خیال کے مختلف ائمہ کے باہمی اختلافات میں سب سے زیادہ معتبر اور قابل اشاعت کتاب امام طحاوی کی کتاب "اختلاف الروایات علی مذہب الکوفیین" ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ المشائخ کی مہربانیوں نے اس کتاب کے نسخہ کو دنیا میں باقی بھی رکھا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ جس وقت سے اتقانی کی کتاب میں مجھے "المشائخ" کے اس حسن سلوک کی امام طحاوی کے ساتھ خبر ہوئی تو بے ساختہ زبان پر غالب مرحوم کا یہ شعر آیا۔

لودہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے نام و ننگ ہے یہ جانتا تو ان پہ لٹاتا نہ گھر کو میں  
شافعیوں کے تنگ نظر جامد مقلدوں نے تو قیامت کے میدان میں امام شافعیؒ کو المزنی کے دامن  
میں لٹکا ہوا دیکھا تھا۔ خدا جانے اخاف کے اس طبقہ نے امام ابو حنیفہؒ کو الطحاوی کا گریبان تھامے ہوئے  
دیکھا کہ نہیں۔

مگر الحمد للہ علماء میں جو طبقہ اولی الایدی والا بصار کا ہے خواہ وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتا ہو۔  
اس نے امام طحاوی کو ہمیشہ سراہا جس کی تھوڑی بہت تفصیل ابن یونس حافظ ذہبی، السیوطی اور حافظ ابو عمرو بن عبد البر  
وغیرہ مختلف طریقہ کے علماء کے اقوال کے ذیل میں نقل کر چکا ہوں۔

اور حنفیوں میں بھی جوار باب تحقیق و بصیرت ہیں انہوں نے بھی امام طحاویؒ کی ان جلیل خدمات کا  
ہمیشہ اعتراف کیا ہے جو حنفی مذہب کی نصرت و تائید کے سلسلہ میں ان کے دل مد مانع نے انجام دیے ہیں۔  
الاتقانی کا باوجود کیا انتہائی خود پسند علماء میں شہر ہے۔ طاش کبریٰ نے ان کے متعلق لکھا ہے  
کان کثیرا لا عجاب بقصدہ (۱) ان میں خود پسندی کا شدید جذبہ تھا

خود ہدایہ کی جو شرح انہوں نے لکھی ہے اس کا لمبا چوڑا نام "غایتہ البیان و نادرۃ الاقران فی آخر  
الزمان" ان کی فطرت کی کافی غمازی کر رہا ہے۔ مگر با این ہمہ ادعا چونکہ بہر حال صاحب بصیرت و تحقیق ہیں۔  
اس معذرت میں جو طحاوی کی طرف سے انہوں نے پیش کی ہے لکھتے ہیں۔



فان شککت فی امر ابی جعفر فانظر اگر تہیں ابو جعفر طحاوی کے متعلق کچھ شک و شبہ ہو تو ان  
فی کتاب شرح معانی الآثار اہل کی کتاب شرح معانی الآثار ہی کو اٹھا کر دیکھ لو، کیا اسکی  
تری لنظیر فی سائر المذاهب نظیر سارے مذاہب میں مل سکتی ہے چہ جائیکہ ہمارے  
فضلا عن مذہبنا۔ مذہب حنفی (کی کتابوں میں)

ہو سکتا ہے کہ اتقانی کے اس بیان میں کچھ مبالغہ کا عنصر شریک ہو۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ  
اسلامی تصنیفات متعلقہ فقہ اور حدیث میں کل کتابیں نہیں اور کل کتابوں پر ہر حیثیت سے نہیں لیکن خاص کہ  
الاثار والحدیث کے معانی کی شرح و تنقیح کے اعتبار سے اگر اتقانی کے دعویٰ کو کوئی دھرائے تو کم از کم میرے  
خیال میں یہ مبالغہ نہیں بلکہ انشائے واقعہ کا اعتراف ہوگا۔

ممتاز اور سر پر آورده ارباب تحقیق میں سے اگر کسی شخص پر مجھے تعجب ہے تو وہ صرف علامہ ابن تیمیہ  
حنبل ہیں کہ اپنی مخصوص فکر و وسیع نظر مطالعہ کے باوجود خدا جانے ان پر کیا حال طاری تھا کہ اپنی معروف  
و مشہور کتاب "منہاج السنۃ" میں رؤس والی حدیث پر کلام کرتے ہوئے محض اس قصور میں کہ اس حدیث کی تحجین  
کرنے والوں میں منجملہ دیگر اکابر محدثین کے ایک امام طحاوی بھی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً غصہ کی حالت  
میں ان کے قلم سے امام طحاوی کے متعلق یہ الفاظ نکل گئے ہیں۔

الطحاوی لیست عادۃ نقداً للحدیث الطحاوی کی عادت حدیثوں کی تنقید میں وہ نہیں ہے جو

کنقد اہل العلم ولہذا طحاوی فی اہل علم کا نتیجہ ہے اسی لئے شرح معانی الآثار میں وہ

شرح معانی الآثار الاحادیث المختلفۃ ان حدیثوں کو نقل کرتے ہیں جو باہم مختلف ہیں پھر ان میں

وامنا حرم ما یرجح منہا فی الغالب ترجیح جس حدیث کو دیتے ہیں تو زیادہ تر اسی قیاس سے کام

من جہۃ القیاس الذی راہ حجتہ و لیتے ہیں جسے اپنے نزدیک وہ حجت و دلیل خیال کرتے ہیں

یکون اکثرہ من جہۃ الاسناد حالانکہ سند کے لحاظ سے وہ حدیث مجروح ہوتی ہے اور



ولا یشب فاند لم یکن لمعرفۃ بالاسناد ثابت نہیں ہو سکتی۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ اس شخص کو نقل لاشوا کا

• کمعرفۃ اهل العلم بہ وان کان علم ایسا نہیں تھا جیسا کہ اس علم کے جاننے والوں کا ہوتا ہے

کثیر الحدیث فقیہا عالم۔ اگرچہ حدیث کے بڑے ذخیرہ کے عالم ہیں اور فقیہ و عالم ہیں۔

اگرچہ حافظ ابن تیمیہ کی یہ عبارت ان اخاف کے لئے موجب عبرت ہے جنہوں نے امام طحاویؒ کا انکار کیا ہے۔ قطع نظر جنہی ہونے کے جن کی زد سے امام غزالیؒ اور شیخ ابن عربی جیسے جہاں زندہ کبار نہیں بچے ہوئے ہیں امام طحاوی کے متعلق ان کا اتنا اعتراف بھی ببالغنیمت ہے لیکن باوجود اس کے طحاوی جیسے حلیل القدر امام حدیث کے متعلق ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ

لم یکن لم معرفۃ بالاسناد الاسناد کا علم ان کا دیا نہیں تھا جیسا اس علم کے

کمعرفۃ اهل العلم بہ جاننے والوں کا ہوتا ہے۔

مجھے اس شک میں ڈال دیتا ہے کہ خود حافظ ابن تیمیہ کے متعلق پوچھوں کہ

هل لمعرفۃ بکتاب الطحاوی کیا ابن تیمیہ کو بھی طحاوی کی کتابوں پر ایسا ہی عبور حاصل تھا جیسا کہ

کمعرفۃ المشتغلین بکتابہ ان لوگوں کو جن کو طحاوی کی کتابوں سے اشتغال رہا ہے۔

اب اس کی توجیہ یا تو وہی کی جائے جو مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ابن تیمیہ کی اس عبارت کو

نقل فرمانے کے بعد کی ہے کہ

قلت فی بعض مبالغہ کعادتہ (میں) ابن تیمیہ کی اس رائے میں یہ کہتا ہوں کہ مبالغہ کا کچھ حصہ شریک ہو جیسا کہ مبالغہ

یا جیسا کہ میرا خیال ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ اپنی وسعت علم و نظر پر بھروسہ کر کے ابن تیمیہ نے طحاوی

کی کتابوں کا صحیح طور پر جیسا کہ چاہئے مطالعہ نہیں کیا ہے ایک سرسری نظر شرح معانی الآثار پر ڈال لینے کے

بعد حافظ بیہقی کی تقلید میں ان کے قلم سے یہ الفاظ نکل گئے ہیں، کیونکہ اس عبارت کے علاوہ جو میں معرفۃ ابن

والآثار سے حافظ بیہقی کی نقل کر چکا ہوں، بیچ بیچ میں بھی وہ طحاوی پر چوٹ کرتے چلے گئے ہیں مثلاً ایک مقام پر



فرماتے ہیں، جسے حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں نقل کیا ہے۔

ان علم الحديث لم يكن من صناعة وإنما اخذ علم حديث (الطحاوی) کافن نہیں ہے۔ ایک ایک بات انھوں نے

الکلمة بعد الكلمة من اهل ثم لم يجمعها (ص ۲۷) اس فن کے علم سے اڑائی ہے نیز اسے بھی مستحکم نہ کر سکے۔

میں جہانک سمجھتا ہوں، حافظ ابن تیمیہ نے بیہقی کی اسی عبارت کو لفظی رد و بدل کے ساتھ محض ان کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی کتاب میں نقل کر لیا ہے ورنہ بیہقی نے اگر طحاوی کی شان میں یہ الفاظ لکھے ہیں تو جن کو حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کی نصرت میں تفرّد حاصل کرنا تھا ان سے تو یہ بعید نہیں ہے اور قدرت نے

نار دینی کی شکل میں ان کی کلورخ اندازی کا کافی جواب سنگ سے دلا بھی دیا۔

لیکن حافظ ابن تیمیہ تو ایک آزاد خیال عالم ہیں۔ اگر وہ خود کم از کم مشکل الآثار ہی کا براہ راست

مطالعہ فرما لیتے تو ان کو اندازہ ہو جاتا کہ اس شخص کو خدا نے اگر متون حدیث کی شرح و تطبیق، تاویل و تنقیح

میں جو یہ طولی عطا فرمایا ہے جس کی نظیر واقعی محدثین میں مشکل سے مل سکتی ہے تو اسی کے ساتھ علم اسناد

میں بھی ان کا پایہ کسی سے کم نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ امام طحاوی کے دوستوں اور ہم مذہبوں نے ان کی

اس لئے قدر نہ کی کہ ان کی طرح وہ حدیث سے بیگانہ رہنا نہیں چاہتے تھے اور طبقہ محدثین میں وہ اس لئے بدنام

ہوئے کہ ان کا تعلق میں فقہ سے کنارہ کشی نہیں اختیار کی۔ اس جامعیت نے ان کو اور ان کی کتابوں کو

دونوں طبقوں میں اس منزلت و مقام سے محروم رکھا جس کی وہ واقعی مستحق تھیں، اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی

اکثر و بیشتر کتابیں گوشہ گمنامی میں پڑی ہوئی ہیں ورنہ ان کی تالیفات کی فہرست میں ایک کتاب "نقض

کتاب المدلسین علی الکراہیسی" کا بھی نام لیا جاتا ہے "الکراہیسی" کا شمار امام شافعیؒ کے بغدادی شاگردوں

میں ہے، اہم ثور اور کراہیسی دونوں ہم پلہ سمجھے جاتے تھے، اسی طرح ابو عبیدہ صیہ حافظ آثار و احادیث کی

کتاب "الکراہیسی" پر بھی انھوں نے ایک تنقیدی کتاب لکھی ہے جس کا ذکر پہلے بھی میں کر چکا ہوں، مولانا عبدالحی

قمری محلی اس کتاب کے متعلق فرماتے ہیں کہ۔



ولہ الرّد علی ابی عبید فی ما اخطاء الطحاوی کی ایک کتاب ہے جس میں انھوں نے ابو عبید پر رد  
فی اختلاف النسب (ص ۱۸) ان غلطیوں کے متعلق لکھا ہے جو مذکور سلسلہ میں ان کے سرزد ہوئی ہیں۔  
غور کرنے کی بات ہے کہ جو شخص ”المدلسین“ کے متعلق اور ”الانساب پر تنقیدی کتاب لکھے، اس کے  
متعلق حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ

لم یکن له معرفة الاسناد الاسناد کا علم اس کے پاس نہ تھا۔

کاش! مقالہ کی طوالت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ان کی صرف دو کتابوں شرح معانی الآثار اور  
مشکل الآثار سے ”علم الاسناد“ کے متعلق ان نکات اور حقائق کو جمع کرتا اور حافظ ابن تیمیہ کا اس علم میں جو مبلغ  
ہے دونوں کا مقابلہ کر کے بتاتا۔ لیکن میرے مقالہ کا پہلا باب بھی اتنا طویل ہو چکا ہے کہ اس سلسلہ میں اب اس سے  
زیادہ کی گنجائش نہیں پاتا۔ خیال تھا کہ دوسرے باب میں امام طحاوی کے خصوصی نظریات اور حدیثوں کے متعلق  
جو ان کے اختصاصی اجتہادات ہیں ان سب کو ایک جگہ جمع کر کے اس مقالہ کا اسے دوسرا باب قرار دوں  
کیونکہ باب اول کے متعلق شروع میں مجھے صرف اس کی توقع تھی کہ میں پچیس ورق میں اس کے مباحث ختم  
ہو جائیں گے، عام کتابوں میں جو مواد امام طحاوی کے متعلق پایا جاتا تھا ان کو دیکھ کر ابتداء میں ہی رائے قائم  
ہو سکتی تھی، لیکن جب تلاش و جستجو کا سلسلہ جاری ہوا تو چیز کے بعد چیز ملتی گئی، دلچسپ چیزیں تھیں کسی  
چیز کے چھوڑنے پر دل آمادہ نہ ہوا تاہم تاکہ امام طحاوی کی سیرت پر یہ چھوٹا سا ایک رسالہ ہی تیار ہو گیا  
اسی لئے اب یہ قصد ہے کہ دوسرے باب کا خیال ہی ترک کر دوں۔



## اسلامی تمدن

(۳)

جناب مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب مدظلہ

اس بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اسلام نے جن جانوروں کو حلال بتا کر طہیات میں داخل کیا ہے ان کے کھانے کے لئے بھی یہ شرط قرار دی ہے کہ ان کا خون نکال دیا جائے اس لئے کہ وہ ناپاک ہے لہذا اس کے لئے ”ذبح یا نحر“ ضروری ہے۔

یعنی وہ حیوان کے جسم سے خون نکال دینے کی صرف ایک ہی صورت کو قبول کرتا ہے اور دوسری صورتوں کو صحیح نہیں تسلیم کرتا۔ مثلاً جھٹکے کے ذریعہ بھی خون نکالا جاتا ہے مگر اسلام کے نزدیک یہ طریق صحیح نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ اگرچہ انسان کی فطری غذاؤں میں گوشت شامل ہے اور اس لئے وہ بعض حیوانات کا گوشت استعمال کرتا بھی ہے لیکن اس کے ذی عقل اور صاحب اخلاق ہونے کا یہ تقاضا ہے کہ وہ گوشت حاصل کرنے کے لئے جانوروں کو اس طرح قتل کرے کہ ان کو کم سے کم تکلیف پہنچے۔ کیونکہ حیوانات میں اگرچہ ”روح“ نہیں مگر ”روح حیوانی“ (جان) موجود ہے۔

اور یہ بات تجربہ اور مشاہدہ میں آچکی ہے کہ حیوانات کے قتل کرنے کے مختلف طریقوں میں سے کم تکلیف دہ طریقہ کہ جس سے اس کی جان (نسمہ) آسانی سے نکل جائے ”ذبح و نحر“ کا طریقہ ہے لہذا اسلام نے

لفظ ”ذبح“ شہ رگ اور دائیں بائیں دونوں رگوں (ودھین) کو کاٹ کر خون نکال دینے کو کہتے ہیں اور اونٹ چونکہ لائی گردن رکھتا ہے اس لئے اس کو (لبہ اور گلا) دو جگہ سے کاٹنے کا نام ”نحر“ ہے۔



صرف اسی ایک طریقہ کو جائز رکھا اور باقی طریقوں کو ممنوع قرار دے کر ان کے ذریعہ سے مارے ہوئے جانوروں کو حرام کر دیا۔ لہذا جس طرح گردن مڑوڑا ہوا جانور حرام ہے اور اسلامی تمدن میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں اسی طرح جھٹکا بھی ممنوع اور حرام ہے۔ اور ذبح کے اہم شرائط میں سے یہ بھی شرط ہے کہ اللہ کا نام لیکر ذبح کیا جائے یعنی بسم اللہ اللہ اکبر کہتے ہوئے ذبح ہونا چاہئے۔

(ط) خور و نوش کے لئے ان اشیاء کا استعمال بھی ممنوع ہے جن میں کٹرے پیدا ہو جائیں یا جو سڑ کر بوجھ جائیں کیونکہ ایسی اشیاء کے استعمال سے قوی اور بدن انسانی کو بھی نقصان پہنچتا ہے اور اس کی اخلاقی اور روحانی کیفیات میں تکرر پیدا ہو جاتا ہے اسی لئے طبع سلیم اس سے گھن کرتی اور نفرت کھاتی ہے۔ پس وہ شے ”طیب“ سے نکل کر ”خبیث“ بن جاتی ہے۔

(ی) مسطورہ بالا اصول کے پیش نظر جن حیوانات کا گوشت حلال ہے ان ہی کا دودھ بھی خور و نوش کے لئے درست ہے اور جن حیوانات کا گوشت ممنوع ہے ان کا دودھ بھی کھانا پینا ناجائز ہے۔ یہی وہ اصول ہیں جن کو علماء اسلام نے قرآن عزیز کی آیات ذیل اور صحیح احادیث سے اخذ کر کے اسلامی تمدن کے زیر بحث شعبہ کو روشن کیا ہے۔

انما حرم علیکم المیتۃ اللہ نے تو تم پر حرام کیا ہے مرنے والا اور خون (جو بہتا ہوا ہو) اور خنزیر کے

والدم و لحم الخنزیر گوشت کھو اور اس کے سب اجزاء کو بھی اور ایسے جانور کو بھی جو

۱۔ ضرورت اور خاص صورتوں میں بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر تیر یا کلب معلوم سے شکار قانون کی مستثنیات میں سے ہیں اور ان کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

۲۔ مسطورہ بالا دفعات اصل قانون میں لیکن بعض مخصوص حالات میں ان دفعات قانونی کی مستثنیات بھی ہیں جن کو ضرورت اور مصلحت عامہ کے پیش نظر جائز قرار دیا جاتا ہے اس لئے ان کو قانون نہیں کہا جائیگا مثلاً جان کی ہلاکت یا مہلک مرض کی حالت میں چند شرائط کے ساتھ جو کہ فقہ میں مذکور ہیں بعض محرمات کے خور و نوش کی گنجائش اور رخصت یجائی ہو یا مثلاً بعض اسلامی اجتماعی مصالح یا عامہ مسلمین کی مصالح کے پیش نظر بعض حلال اشیاء کے جواز استعمال پر اعتقاد رکھتے ہوئے برضا و رغبت ان کے ترک کر دینے کی رخصت نکلتی ہے۔



وما اهل به لغير الله (الآیہ لقرہ) بہ نیت تقرب و ثواب غیر اللہ کے نامزد کیا گیا ہو۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ

الْخَنزِيرِ وَمَا اَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ

الْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ

وَالنَّطِيجَةُ وَمَا اَكَلَ السَّبْعُ اَلَا مَا ذَكَيْتُمْ

وَمَا ذَبَحَ عَلَى النَّصَبِ (الآیہ مائدہ)

قُلْ لَا اِجْدُ فِي مَا وُحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا

عَلَيَّ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ

مِثْلًا وُذِيَ مَاسْفُوْحًا اَوْ لَحْمِ خَنزِيْرٍ

فَاَنْهَ رَجَبٌ اَوْ فَسَقٌ اَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ

بِهِ (الآیہ انعام)

عن ابن عباس قال كان اهل

الجاهلية يأكلون اشياء ويتركون

اشياء تقدرا فبعث الله نبيه

صلى الله عليه وسلم واتزل كتابه و

احل حلاله وحرم حرامه فيما

احل فهو حلال وما حرم فهو

حرام وما سكت عنه فهو عفو قل

لا اجد فيما وحي الى محرمًا على

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا اہل

جاہلیت کچھ چیزیں کھاتے تھے اور کچھ نہیں کھاتے تھے اور

گھن کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم)

کو مبعوث فرمایا اور سول بنا کر بھیجا اور اپنی کتاب (قرآن)

نازل فرمائی اور حلال ہونے کے قابل چیزوں کو حلال کیا

اور حرام ہونے کے قابل چیزوں کو حرام۔ پس جس شے کو

اس نے حلال کر دیا وہ حلال ہے اور جس کو حرام کر دیا وہ

حرام ہے اور جس کے متعلق سکوت فرمایا اس کا



طاعم بطعمہ الا ان یکون استعمال قابل معافی ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی

میتۃ (الایہ) (ابوداؤد) - "قل لا اجد فیما اوحی الی من ماء الا یہ

کلوا من طیبات ما رزقناکم تم کھاؤ پاک چیزوں میں سودہ جو ہم نے تم کو رزق بنا کر دی ہیں۔

(ح) حیوانات کے علاوہ اشیاء خور و نوش میں وہ چیزیں بھی ممنوع ہیں جن کے استعمال کرنے سے عقل و خرد پر برا اثر پڑتا ہو یعنی وہ مدہوش کر کے عقل کو مستور کر دیتی ہوں یا کم از کم حواس پر اثر ڈال کر عقل کو مگر بنا دیتی ہوں۔

ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تمام مخلوقات پر جو شرف عطا فرمایا ہے اس کی وجہ عقل و خرد کی یہی دولت ہے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے لہذا جو شے بھی عقل کو فاسد کرنے کا باعث بنتی ہو وہ یقیناً اس قابل ہے کہ اس کے استعمال کو ممنوع قرار دیا جائے۔

مسکرات خصوصاً شراب کے استعمال کا وہ درجہ جو مدہوش کر کے انسان کی عقل کو فاسد بناتا اور ہیمانہ اعمال اور طفلانہ و سوتیانہ حرکات پر آمادہ کر دیتا ہو وہ حکمتِ طبیہ اور حکمتِ علمیہ و اخلاقیہ (حکمتِ ملیہ) دونوں کی نگاہ میں باتفاق ممنوع اور مذموم ہے اور تمام مذاہب و ملل اس کو قابلِ ممانعت سمجھتے ہیں۔ البتہ اعتدال کے ساتھ قلیل مقدار میں ان کا استعمال حکمتِ طبیہ کے نزدیک مفید اور مقوی بدن ہے مگر حکمتِ ملیہ (حکمتِ اخلاقیہ) کے نزدیک یہ درجہ بھی ممنوع الاستعمال ہے۔ اس لئے کہ وہ اگرچہ بدن کی طاقت بڑھانے میں معین و مددگار ہو مگر اخلاقِ فاضلہ اور ملکاتِ روحانیہ میں فساد پیدا کرتا ہے اور قوتِ بہیمیہ میں آہستہ آہستہ ہیجان پیدا کر کے ملکوتی صفات اور روحانی و اخلاقی ملکات سے دور کرتا رہتا ہے اور جو شے نفسِ انسانی میں بہمیت کو ترقی دے کر اس کے ملکات کو فاسد کرتی ہو اور کسی نہ کسی درجہ میں عقل کے لئے تکرار کا باعث بنتی ہو تو بلاشبہ دینِ فطرت میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حکمتِ ملیہ (حکمتِ اخلاقیہ علمیہ) کا اساسی نظریہ یہ ہے کہ حیاتِ اخلاقی کا مقصد حیوانات کی طرح بدن کو فرساور قوی بنانا نہیں ہے بلکہ ملکاتِ فاضلہ اور اخلاقِ کاملہ حاصل کر کے خالقِ کائنات کے ساتھ



قربت و وصل حاصل کرتا ہے اور قوتِ بدن اس کے مختلف اہم اسباب و وسائل میں سے ایک معمولی وسیلہ ہے لہذا اس کی رعایت بھی اسی حد تک ملحوظ ہو سکتی ہے جس حد تک وہ خود مقصد نہ بن جائے یا وسیلہ بننے کی جگہ تکدر کا باعث ہو کر رکاوٹ نہ بن جائے۔

پس اگرچہ حکمتِ ملیہ (حکمتِ اخلاقیہ) اکثر حالات میں حکمتِ طبیہ کے ساتھ اتفاق کرتی اور صحتِ انسانی کے لئے اس کے تجربات کو مفید جانتی ہے تاہم جن خاص صورتوں میں اس کے اور حکمتِ طبیہ کے درمیان مزاحمت اور تصادم پیدا ہو جاتا ہو ان میں حکمتِ طبیہ کو نظر انداز کر کے حکمتِ ملیہ ہی کو امام تسلیم کرنا چاہئے تاکہ حتی الامکان انسانیت بہمیت کے خواص سے دور اور ملکوتی خواص اور اخلاقی و روحانی ملکات سے قریب تر رہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز نے جو کہ حکمتِ اخلاقیہ علیہ (حکمتِ ملیہ) کا امام اکبر ہے متعدد آیات میں شراب (خمر) اور مسکرات کے متعلق مسطورہ بالا حقائق کو بہ حسنِ اعجاز بیان کر دیا ہے۔ اس نے کہا کہ شراب (خمر) ایسی شے ہے جو عقلِ انسانی کو فاسد کر کے شیطانی خواص (بیمانہ اعمال و فحش حرکات) کا سبب بنتی ہے اور شیطان جو کہ ذائل اور فواحش کا سرچشمہ ہے، بلاشبہ انسان کی "انسانیت" کا دشمن ہے اور وہ شراب کے ذریعہ خالق کائنات اور اس کے درمیان ربط و علاقہ قطع کرتا ہے اور تمہارے ملکوتی اخلاق اور ملکات فاضلہ کو تباہ کرنا چاہتا ہے۔

انما یرید الشیطان ان یوقم یقیناً شیطان ملکہ کے ہوئے ہے کہ تمہارے درمیان بغض اور

بینکم العداۃ والبغضاء فی الخمر دشمنی (کی مذموم صفات) شراب اور قمار کے ذریعہ ڈال دے

والیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن اور تم کو اللہ کے ذکر سے روک دے اور نماز سے بھی پس کیا تم

الصلوۃ فہل انتم منتہون (ملکہ) اس (شراب خوری) سے رک جانے والے ہو؟۔

اور پھر یہ کہا کہ اس سے انکار نہیں کہ اس میں بعض طبی فوائد بھی ہیں مگر اس کا نقصان اس کے فائدہ سے زیادہ ہے اور کائنات کی ہر شے میں کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور مضمر ہوتا ہے انسان کے لئے ازلیں ضروری ہے کہ وہ اسی شے کو استعمال کرے جو بہر حیثیت سے مفید ہو یا جس کا فائدہ اس کے نقصان سے زیادہ ہو اور جس شے کا نقصان



اس کے فائدے زیادہ ہو اس کو سرگزشت اختیار نہیں کرنا چاہئے۔

میسلونک عن الخمر والمیسر (لے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) وہ آپ سے شراب اور قمار کے متعلق دریافت  
قل فیہما الذم کبیر و منافع کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے ان دونوں میں بہت بڑی قہاحت ہے  
للناس و اثمہما اکبر من اور لوگوں کے لئے منافع بھی اور ان کی برائی اور ان کا نقصان  
نفعہما (بقرہ) ان کے نفع سے بہت زیادہ ہے۔

اور ان دونوں حقیقتوں کے واشگاف کر دینے کے بعد آخر میں اس نے یہ فیصلہ دیا۔  
انما الخمر والمیسر والانساب یقیناً شراب، قمار، بت اور پانسے ناپاک  
والا زلام رجب من عمل ہیں۔ کارِ شیطان سے ہیں۔ پس ان سے  
الشیطان فاجتنبوہ (مانہ) بچو۔

اصول موضوعہ | اشیاء خورد و نوش کی حلت و حرمت کے علاوہ زیر بحث عنوان کے ماتحت اسلام نے اور بھی  
چند اصول بیان کئے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ہر حالت میں واجب ہے۔

(۱) جو چیزیں قابل استعمال ہیں وہ ہر ایک ہاتھ میں پاک ہیں بشرطیکہ اس ہاتھ میں کوئی ظاہری نجاست  
لگی ہوئی نہ ہو دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر یہ ہے کہ اسلام چھوت اچھوت کو تسلیم نہیں کرتا اور اس عقیدہ کو مہمل  
اور لغو شمار کرتا ہے اور ان دلائل کے پیش نظر جو عام اصول و احکام کی بحث میں ہم ذکر کرتے ہیں۔ اس کو  
باطل قرار دیتا ہے۔

ممکن ہے کہ اس موقع پر آیت "انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامہم ہذا" (مشرکین  
ناپاک ہیں پس وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں) کو پیش کر کے مشرکین سے "چھوت" کے  
منہودی ہونے پر استدلال کیا جائے تو یہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ مشرکین کی اس نجاست و نجاست بدن  
مراد نہیں بلکہ نجاست روحانی (شُرک) مراد ہے چنانچہ حافظ عماد الدین بن کثیر نقل فرماتے ہیں۔



فَالْجَمْعُ عَلَىٰ اَنْهَ لَيْسَ بِمَجْنُونٍ جہور اہل اسلام اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ مشرک کی نجاست

البدن والذات لان الله تعالى سے نجاست بدن و شخص مراد نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ

احل طعام اهل الكتاب الخ نے اہل کتاب (نصاری و یہود) کا کھانا حلال فرمایا ہے۔

اور خود قرآن عزیز کی آیت زیر بحث کا سیاق و سباق بھی اسی کو ظاہر کرتا ہے اس لئے کہ جب ۸

میں مکہ معظمہ فتح ہو گیا تو اگرچہ کعبۃ اللہ اور مسجد حرام کو اصنام سے پاک کر دیا گیا لیکن قبائل عرب کے مشرکین

ابھی تک اپنے عقیدہ کے مطابق رجحان کرتے رہے لیکن خدائے تعالیٰ اس مرکز توحید کو ہر قسم کی شرک

تلویث سے پاک رکھنا چاہتا تھا اس لئے ۹ سہ ہجری میں یہ آیت نازل ہوئی کہ مشرکین نجس ہیں لہذا یہ اس

سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں۔ یا ایہذا الذین امنوا انما المشرکون نجس فلا یقرؤا بالمسجد

الحرام بعد عامہم هذا۔ پس اس سے قرآن کا مقصد یہ ہے کہ اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا

کر دیا تو مسجد حرام میں مشرکانہ رسوم و عوائد میں سے کسی بھی قسم کی تلویث نہ ہونی چاہئے اور اس کو خدائے

وہد کا مرکز توحید ہی باقی رہ جانا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے

نزول پر جب صدیق اکبر اور علی حیدر کو مکہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا تو انھوں نے یہ اعلان نہیں کیا

کہ اب مشرک ہر حیثیت سے نجس ہیں۔ لہذا آج کے بعد نہ کوئی مسلمان ان کو چھوئے اور نہ یہ کسی مسلمان

کو چھونے پائیں اور اپنے لباس و طعام کو بھی ان کی چھوت سے بچاؤ اور ان کی خور و نوش کی چیزوں کو

بھی اچھوت سمجھو۔ بلکہ صرف یہ اعلان کیا کہ اس برس کے بعد اب کوئی مشرک حج نہیں کر سکتا اور نہ

کوئی ننگا ہو کر طواف کعبہ کر سکتا ہے (جو مشرکانہ رسوم جاہلیت میں سے ایک خاص رسم تھی)۔ چنانچہ

حدث ابن کثیر اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

ولهذا بعث رسول الله صلى الله عليه وآله اذ اسی آیت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے



علیہ وسلم علیا صحبہ ابی بکر رضی اللہ عنہ حضرت ابوبکرؓ کی معیت میں حضرت علیؓ کو اسی سال غصیا  
عہما عامئذ و امرہ ان ینادی فی اور ان کو حکم دیا کہ وہ مکہ جا کر مشرکوں میں یہ منادی  
المشرکین ان لا یحجر بعد هذا العالم کردیں کہ اس برس کے بعد نہ کوئی مشرک حج کرنے آئے  
مشرک ولا یطوف بالبيت عربیاں۔ اور نہ کوئی عربیاں ہو کر طواف کرے۔

یہ روایت ان ہی الفاظ و معنی کے ساتھ بخاری مسلم اور دوسری کتب احادیث میں موجود ہے  
اور بہت مشہور حدیث ہے۔ مشرکین کے نجس بدن و ذات نہ ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اسی  
آیت کی تفسیر میں حضرت جابر (رضی اللہ عنہ) سے موقوف اور مرفوعاً دونوں طریق سے یہ منقول ہے کہ اگر کوئی  
مشرک ذمی اور صاحب عہد ہے تو اس کو اور اس کے خادم کو مسجد حرام یعنی حرم میں داخل ہونے کی اجازت  
ہے سوا اگر عدم اجازت کا حکم نجاست بدن کی وجہ سے ہوتا تو پھر یہ استثناء ناممکن ہوتا چنانچہ مسند احمد  
میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے۔

عن جابر قال قال رسول الله حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
صلی اللہ علیہ وسلم لا یدخل مسجدنا فرمایا ہماری مسجد (مسجد حرام) میں اس برس کے بعد  
بعد عامئذ امشرک الا کوئی مشرک داخل نہ ہو مگر یہ کہ وہ اہل عہد ہوں یا ان  
اہل العہد و خدمہم۔ کے مشرک خادم۔

نیز یہ حکم صرف صنم پرست مشرکوں ہی کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس نجاست کے عموم میں  
نصاری و یہود بھی شامل ہیں اور داخلہ حرم ان کے لئے بھی اسی طرح ممنوع ہے جس طرح بت پرست  
مشرکوں کے لئے اور اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے مسلمانوں کے علاوہ سب غیر مسلموں کو اس کا  
مخاطب بنایا۔ حالانکہ حکم قرآن یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔

غرض آیت کی صحیح تفسیر یہی ہے کہ چونکہ مرکز اسلام حرم کو مشرک و کفر کی نجاست سے پاک



کہ صرف اسلام ہی کو باقی رکھنا ہے اس لئے ان تمام لوگوں کے لئے جو کفر و شرک کی تلویث سے ملوث ہیں اخلہ  
حرم ممنوع قرار دیا گیا نہ یہ کہ ان کے ظاہری جسم و بدن کو نجس کہا گیا اور حرم کی حفاظت کا یہی مقصد عظیم تھا جس کی  
بدولت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف حرم بلکہ جزیرۃ العرب کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنے کی وصیت فرمائی  
اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب مشرکوں کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔

اخرجوا الیہود والنصارى من جزیرۃ العرب یہود اور نصاریٰ کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔  
بہر حال جبکہ اسلامی تمدن میں کوئی انسان ناپاک یا اچھوت نہیں ہے لہذا مسلم ہو یا کافر و مشرک اس کے  
ہاتھ سے چھوئی ہوئی شے بلکہ ہر ایک انسان کا جھوٹا پاک اور طاهر ہے اور جن اشیاء کو اسلام نے طہیات اور حلال  
قرار دیا ہے ان کو تراور خشک خام اور پختہ کی تقسیم و تفصیل کے بغیر ہر ایک انسان کے ہاتھ سے کھایا جاسکتا ہے  
چنانچہ حسب ذیل روایات اس کی تائید میں پیش کی جاسکتی ہیں۔

ان النبى صلی اللہ علیہ وسلم اُتیٰ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک دودھ کا  
بقدر من لبن فشرِب وناول پیالہ پیش کیا گیا آپ نے اول اس میں سے پیا اور باقی ایک  
الباقی اعرابیا کان من یمینہ بدوی کو دیا جو آپ کے داسنے جانب بیٹھا ہوا تھا پھر  
فشرِبہ ثم ناولہ ابا بکر اس نے پی کر اس پیالہ کو حضرت ابو بکرؓ کی جانب بڑھا دیا اور  
فشرِبہ ثم ناولہ انھوں نے باقی دودھ پی لیا۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اضافہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک یہودی نے دعوت کی  
یہودی علیٰ خبز شعیر و اھالۃ سینخہ اور جو کی روٹی اور غیر صاف شدہ چربی کھلائی۔

اُتی النبى صلی اللہ علیہ وسلم یجبت فی غزاة نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کسی غزوہ میں نہر پیش  
فقال این صنعت هذه؟ فقالوا الفارس کیا گیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کہاں کا بنا ہوا ہے  
وغن نری انه یجعل فیہا میتہ صحابہ نے عرض کیا فارس کا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ



فَقَالَ اطْعُونَا فِيهَا بِالْأَسْكَينِ اذْكُرُوا ۱ مجوس اس میں مردار (کی چربی وغیرہ) ملائے ہیں آپ نے  
اسم الله وکلوا۔ ۲ فرمایا کہ اس کو پھری سے کاٹ لو اور اللہ کا نام لیکر کھاؤ۔  
یعنی جب کہ اس کا ظاہر پاک ہے تو خواہ مخواہ شک پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور آپ کی  
تواضع اور اخلاق کریمانہ سے متعلق بعض روایات میں ہے کہ آپ نے مشرک جہان کے ساتھ کھانا تناول فرمایا  
اور فقہ کی کتابوں میں یہ قانونی دفعہ موجود ہے۔

وسور الادھی طاہر لان المختلط اور آدمی کا جھوٹا پاک ہے اس لئے کہ اس شے  
بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاہر کے ساتھ اس کا لعاب مخلوط ہوا ہے جو پاک گوشت  
ویدخل فی هذا الجواب الجنب و سے پیدا شدہ ہے اور اس حکم میں جنبی حائض اور  
المحائض والکافر ۳ کافر سب داخل ہیں۔

البتہ اگر انسان نے کوئی حرام شے مثلاً خنزیر یا شراب کھائی یا پی ہے تو جس وقت تک اس کے لعاب  
دہن میں اس کا اثر باقی ہے اس کا جھوٹا ناپاک ہے اور اس کے بعد باتفاق جمہور علماء اسلام پاک ہے۔  
(۲) مشرکین میں سے صرف اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمان کے لئے حلال ہے بشرطیکہ وہ توراۃ و انجیل  
کے حکم کے مطابق ذبح کرتے ہوں اور یہ اس لئے کہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ جانور ذبح کرنے کے  
وقت یہود و نصاریٰ خدا ہی کا نام لیتے ہیں اور اسی طرح ذبح کرتے ہیں جس طرح مسلمان۔  
چنانچہ قرآن عزیز میں بصراحت یہ حکم موجود ہے۔

اليوم احل لكم الطيبات والطعام اب تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں۔ اور  
الذین اوتوا الكتاب حل لكم و اہل کتاب کا "طعام" تمہارے لئے حلال کر دیا گیا اور  
طعامکم حل لہم (مائدہ) تمہارا طعام اہل کتاب کے لئے حلالی ہے۔

۴ منہاجہ و بنار عن ابن عباس۔ ۵ ہا یہ باب الآثار۔



اس آیت میں باتفاق علماء اسلام طعام سے مراد ذبیحہ ہے ورنہ تو غیر ذبیحہ کے علاوہ غیر مسلم کی تمام اشیاء خورد و نوش کا جواز سابقہ آیات و احادیث سے ثابت ہو چکا ہے جس میں اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ چنانچہ ابن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں۔

وهذا امر مجمع عليه بين العلماء ان اور یہ مسئلہ علماء اسلام کے یہاں متفق علیہ ہے کہ  
ذبايحهم حلال للمسلمين لانهم اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے اس  
يعتقدون تحريم الذبح لغير الله لئے کہ وہ غیر اللہ کے نام سے ذبح کرنے کو حرام جانتے  
ولا يذكرون على ذبايحهم الا ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی کا  
اسم الله - لہ نام نہیں لیتے۔

البتہ یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ذبح کے طریقہ اور خدا کا نام لیکر ذبح کرنے میں مسلمانوں کے طریق  
ذبح اور ذکر اللہ کے پابند ہوں بلکہ ان کے مذہب کے مطابق جو بھی طریقہ ہے اس کے مطابق ذبیحہ مسلمانوں  
کے لئے حلال ہے۔ لیکن کسی حلال جانور کے گوشت کھانے کا وہ طریقہ جو آج یورپین عیسائیوں میں رائج ہو  
مثلاً گرم مٹروٹر کرمار ڈالنا یا مشین کے ذریعہ مارنا اور گوشت نکال لینا سو یہ قطعاً حرام ہے کیونکہ قرآن مجید  
نے تو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دینے کے باوجود مسلمانوں کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ

ولا تأكلوا مما ألهىكم الشيطان ولا تأكلوا مما ألهىكم الشيطان اور وہ ذبیحہ ہرگز نہ کھاؤ جس پر ذبح کے وقت خدا  
الله عليه۔ کا نام نہ لیا گیا ہو۔

اور عقل بھی یہ نہیں تسلیم کرتی کہ جو شے مسلمانوں کے اپنے دسترخوان پر حرام کر دی گئی ہو مثلاً  
”غیر مذبووح جانور“ اور اس کو مردار کہا گیا ہو وہ غیر مسلم کے دسترخوان پر مسلمانوں کے لئے حلال کر دی جائے  
حقیقت یہ ہے کہ اہل کتاب کے علاوہ مشرکین کا ذبیحہ صرف اسی لئے حرام کر دیا گیا کہ اول تو وہ ذبح



کرتے ہی نہیں اور ”جھٹکا“ کافی سمجھتے ہیں اور اگر ایسا کبھی کرتے بھی ہیں تو ذبیحہ پر خدا کا نام نہیں لیتے۔  
(۳) جس دسترخوان پر شراب خنزیر یا اسی قسم کے محرمات طعام موجود ہوں اس پر مسلمان کو شریک طعام نہیں ہونا چاہئے۔

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سیروایت ہے کہ  
نہی عن الجلوس علی فائدة بشراب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے دسترخوان پر بیٹھنے کو  
الخمر علیہا (رواہ زرین) ۱۷ منع فرمایا ہے جس پر شراب پی جا رہی ہے۔

چنانچہ فقہاء اسلام کے نزدیک یہ عمل بعض حالات میں ”مکروہ تحریمی“ اور بعض حالات میں حرام کا درجہ رکھتا ہے۔  
زیر بحث عنوان کے یہ وہ اہم مسائل ہیں جن کو اسلامی تمدن میں اصول کی حیثیت حاصل ہے اور  
جو عنوان مسطورہ بالا میں اسلامی تمدن کو دوسرے مذہبی اور قومی تمدنوں سے ممتاز کرتا ہے اور اسی بنا پر  
ہر ملک اور ہر مقام کے مسلمان کے لئے یہ اسوہ اور واجب التعمیل ہیں۔

عیسائی تمدن زیر بحث عنوان کے ماتحت شراب اور خنزیر دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور ان کے  
منسوخ شدہ تمدن میں مردار بھی حلال ہے بلکہ خلت و حرمت کی بحث ہی مفقود ہے۔

اور یہودی تمدن میں یہودی کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا ذبیحہ درست نہیں ہے خواہ وہ صرف  
خدائے واحد ہی کے نام کے ساتھ ذبح کیا گیا ہو۔ نیز ان کے منسوخ شدہ تمدن میں بعض حلال اور طیب  
اشیاء کو از خود حرام کر لیا گیا ہے۔

اور ہندو تمدن میں زیر بحث عنوان کے ماتحت ایسی قیود اور پابندیاں لازم کر دی گئی ہیں جو  
عقل کے قطعاً خلاف بلکہ انسانی مساوات کے بھی متضاد ہیں مثلاً ”چھوت“ اچھوت کا مسئلہ کہ ایک خاص  
نسل و خاص خاندان کے علاوہ خود ہندوؤں میں سے بعض نسل و خاندان کے افراد بھی ایک ہندو کے  
کھانے کو ہاتھ لگا دیں تو وہ کھانا ناپاک اور نجس ہو جاتا ہے بلکہ ایک ہی خاندان و نسل کے ہندو بھی ایک دوسرے



کے کھانے کو ہاتھ نہیں لگا سکتے حتیٰ کہ باپ اور بیٹے اور بھائی بھائی کے درمیان چھوت جاری ہے اور اسی اعتقاد کے پیش نظر ان کے یہاں چوکالیپ کر اس کے اندر کھانا ضروری ہے اور اس کے بغیر کھانا نجس اور ناپاک ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی انسان خواہ وہ ہندو اور اعلیٰ ذات ہی کا کیوں نہ ہو اگر اس چوکے کے اندر گھس آئے تو اس کا یہ عمل کھانے کو نجس بنا دیتا ہے اور بعض برہمن خاندانوں میں تو دوسرے انسان کا کھانے پر سایہ پڑ جانے سے بھی کھانا ناپاک اور حرام ہو جاتا ہے۔ نیز ہندو تمدن میں گوشت خوری بھی سخت ممنوع و خصوصاً گائے یا گوسالہ کے ذبیحہ کو وہ انسان کو قتل کر دینے سے بھی زیادہ پاپ اور گناہ یقین کرتے ہیں اور جن جانوروں یا نسلوں میں گائے اور گوسالہ کے علاوہ دوسرے جانوروں کا گوشت کھانے کی رسم قائم بھی ہے تو ان کے یہاں ذبح کا وجود نہیں ہے بلکہ جھٹکا (جانور کی گردن مار دینا یا گردن مروڑ ڈالنا) شامل رسم و رواج ہے اور جانوروں کے درمیان حلال و حرام اور طیب و خبیث کے لئے بھی ان کے یہاں کوئی قانون و دستور نہیں ہے بلکہ ہر شخص کی اپنی طبیعت کے قبول و عدم قبول پر موقوف ہے۔ اور نجوسی (پارسی) تمدن میں شراب بھی حلال ہے اور جانوروں کی حلت و حرمت کے لئے بھی کوئی قانون اور امتیاز موجود نہیں ہے۔ لہذا زیر بحث عنوان کے ماتحت مسطورہ بالا اصول اسلامی تمدن کے ”استیازی اصول“ ہیں۔ اور دوسرے مذاہب و نسل کے مذہبی اور قومی تمدنوں کی افراط و تفریطات جدا ایک صحیح اور معتدل تمدن کی تعلیم دے کر تمام عالم اسلامی کو ایک سلک میں منسلک کرتے ہیں۔

آپ غور فرمائیں کہ پہلے عنوان کی طرح اس عنوان میں بھی اسلام ایک جانب اور ہام پرستی اور رسم پرستی کی قیود سے آزادی دلاتا ہے اور دوسری جانب بے قید و ہیمانہ اور غیر معتدل طریقوں کی نفی کر دیتا ہے اور ایک ایسی صاف اور روشن راہ دکھاتا ہے جس میں نہ وہم پرستی کا دخل ہے اور نہ بے قیود اور لذت پرستی کا۔

آداب طعام | مسطورہ بالا اصول کے علاوہ بعض ایسے امور بھی ہیں جو ”آداب طعام“ کہلاتے ہیں



اور یہ دو طرح کے امور ہیں ایک وہ جو کہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے اگرچہ سنن ہدی (سنن مستحبہ) میں داخل ہیں لیکن وہ تمام عالم اسلامی کے لئے ان کے ملکی اور موسمی ضروریات کے اختلاف کے باوجود یکساں طور پر اسوہ قرار دیئے جاتے ہیں مثلاً (۱) بسم اللہ کہہ کر یعنی خدا کا نام لے کر کھانا شروع کرنا (۲) داہنے ہاتھ سے کھانا (۳) لیٹ کر یا تکیہ لگا کر نہ کھانا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات گرامی یہ ہیں۔

عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا: لا یأکل احدکم منکم علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص نہ بائیں ہاتھ بشمالہ ولا یشر بن بھافان الشیطان سے کھائے اور نہ پئے اس لئے کہ شیطان بائیں ہاتھ یا کل بشمالہ و یشر بن بھا۔ ۱۔ سے کھاتا اور پیتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اذا اکل احدکم فلیأکل بيمينہ جب تم میں سے کوئی شخص کھائے یا پئے تو وہ واذا شرب فلیشر بيمينہ ۲۔ داہنے ہاتھ سے کھائے اور پیئے۔

عن سلمۃ بن الاکوع ان رجلاً حضرت سلمہ بن اکوع (رضی اللہ عنہما) فرماتے ہیں ایک شخص اُکَل عند النبی صلی اللہ علیہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بیٹھا ہوا بائیں ہاتھ سے وسلم بشمالہ فقال کل بيمينک کھا رہا تھا آپ نے فرمایا داہنے ہاتھ سے کھاؤ۔ اس نے قال لا استطیع قال لا استطعت جواب دیا کہ میں داہنے ہاتھ سے نہیں کھا سکتا آپ نے فرمایا خدا مامنعہ الا الکبر فمارفعہا ایسا ہی کرے حضرت سلمہ فرماتے ہیں کہ اس شخص کو داہنے ہاتھ سے کھانے کی قدرت تھی اور وہ معذور نہیں تھا مگر اڑا الی فیہ تکبر انکار کرتا تھا اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بددعا کا نرا



پہلی حدیث میں بائیں ہاتھ سے کھانے کا عمل شیطان کی جانب منسوب کیا گیا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ انسان میں اللہ تعالیٰ نے دو متضاد قوتیں ودیعت فرمائی ہیں ایک "ملکوتی قوت" یہ انسان کو ہر اچھے اور بھلے کام کی جانب رغبت دیتی اور آمادہ کرتی ہے اور دوسری "بہیمی قوت" یہ اس کو ہر وقت برائی اور شر پر کساتی اور برا نگینہ کرتی رہتی ہے اور جبکہ حق تعالیٰ کے قانون قدرت اور نوا میں فطرت نے ہم پر یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ مادی کائنات کی ہر شے کے لئے کوئی مرکز اور معدن ضرور بتایا گیا ہے مثلاً آگ ہم کو مختلف شکلوں اور حالتوں میں نظر آتی ہے مگر یہ سب آگ کی جدا جدا حقیقتیں نہیں ہیں بلکہ یقیناً ان کا ایک معدن اور مخزن ہے جس سے آگ کا ظہور ہوا اور اس نے مختلف حالات و کیفیات اختیار کیں یہی حال پانی کا ہے کیا ہم کنویں، نل، پائپ، حوض اور مختلف محدود پانی کی مقدار کو جدا جدا حقیقت سمجھتے ہیں۔ یا یہ یقین کرتے ہیں کہ ان تمام پانیوں کی حقیقت ایک ہے اس لئے کہ ان کا معدن و مخزن ایک ہے اور وہیں سے اس کا ظہور ہوا ہے۔

کیا ہم روشنی کو مختلف ہندی اشکال کے مقامات میں مختلف نہیں دیکھتے مگر یا اینہم ہم اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ یہ سب روشنیاں ایک ہی حقیقت ہیں اس لئے کہ ان کا معدن و مخزن ایک ہے اور وہ آفتاب ہے۔ تو اس طرح عالم روحانیات میں بھی یہ قدرت نے ہر شے کا ایک معدن اور مخزن بنایا ہے اور اسی معدن سے وہ ظہور کرتی اور اپنے معدن کی حقیقت کے مطابق نظر آتی ہیں۔ مگر جس طرح ہم مادی اشیاء کے معاون کا پتہ صرف عقل سے ہی لگا لیتے ہیں۔ اس طرح قوی باطنیہ کے معاون کا پتہ نقل کی مدد کے بغیر نہیں لگایا جاسکتا لہذا خدا تعالیٰ نے ان علوم کی تعلیم کے لئے انبیاء و رسل کو مبعوث فرمایا اور انھوں نے علم یقین (وحی الہی) کے ذریعہ ہم کو یہ بتایا کہ انسان میں ودیعت شدہ قوت ملکوتی کا معدن "ملک" (فرشتہ) ہے وہ خارج سے اس قوت کو نیک اعمال کے لئے آمادہ کرتا اور اس کو قبول حق کے لئے قوت ہم پہنچاتا ہے اور قوت بہیمیہ کا معدن "شیطان" ہے وہ اس قوت کو بُرے اعمال



کی جانب اکساتا اور برنگینہ کرتا اور اس کو قبولِ باطل کے لئے طاقت مہیا کرتا ہے پس اگر انسان... متضاد قوی کی کٹاکش میں عقل کو وزیرِ بادشاہ بنا کر کام لیتا ہے تو وہ نیک اعمال اختیار کرتا اور سعادت دارین حاصل کرتا ہے اور اگر عقل کو مغلوب کر کے نفسِ امارہ کو رہنما بنا لیتا ہے تو پھر بد اعمال میں مبتلا ہو جاتا اور آیت ”ان النفس لا مارة بالسوء“ کا مصداق بن جاتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کی جانب خاتم النبیین محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جگہ جگہ امت کو توجہ دلاتے اور اس کو ایسے شیطانی امور سے بچانے کی سعی فرماتے ہیں جو معمولی شکل و صورت میں رونما ہو کر آہستہ آہستہ انسان کو عالمِ روحانی (دلائرِ اعلیٰ) سے دور کر دینے کا باعث بنتے اور خالقِ کائنات کے قرب سے بعد پیدا کرتے ہیں۔ آپ بلاشبہ ان اعمال و حرکات کو دیکھتے تھے جو شیطان سے سرزد ہوتی ہیں اور پھر امتِ مرحومہ کو ان سے مطلع فرما کر نیک و بد کی تمیز سے بہرہ ور فرماتے تھے۔

عن عائشة انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عاتشه فرماتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ علیہ وسلم اذا اكل احدكم و سلم نے فرمایا ہے جب تم میں سے کوئی شخص کھانا طعاماً فليقل بسم الله فان نسي کھائے تو اس کو بسم اللہ کہہ کر شروع کرنا چاہئے اور فی الاول فليقل فی الاخر بسم الله اگر وہ شروع میں بھول گیا تو آخر میں یہ پڑھ لے فی الاول و آخره۔ ۱

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کھانے الشيطان يستحل الطعام ان لا پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے اس کو شیطان اپنے یذکر اسم الله عليه ۲ لئے حلال سمجھتا ہے۔

اسلام کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ انسان کو کسی بھی حالت میں خدا کی یاد سے غافل نہیں رہنے دینا چاہتا لہذا کھانے پینے کی حالت میں جبکہ انسان لذاتِ دنیوی سے محظوظ ہوتا ہے ایسی حالت میں دنیوی انہماک و



اشتغال عموماً یا دُعا کے غافل کر دیتا ہے اس نے مناسب سمجھا کہ اس حالت میں بھی حضرت انسان کا تعلق ملا اعلیٰ سے باقی رہے اور اس کی روحانی کیفیات میں تکرر نہ پیدا ہونے پائے۔ پس جو شخص بھی بسم اللہ کے بغیر کھانا شروع کرتا ہے وہ گویا اپنی روحانیت کو مکرر کر کے شیطان کے لئے یہ موقع ہم پہنچاتا ہے کہ وہ اس کا رفیق مجلس ہو کر اس کو خیر و برکت سے محروم کر دے۔

اور ایسے مواقع پر حقیقتاً شیطان کی شرکت ایسا واقعہ ہے جس کے علم کے لئے ہمارے علوم متداولہ کافی نہیں ہیں بلکہ یہ علم منجانب اللہ عطا ہوتا ہے اور انبیاء و رسل کو خصوصیت کے ساتھ اس سے مشرف کیا جاتا ہے تاکہ وہ امت کو عالم روحانیات کے وسائل و موانع پر متنبہ کر سکیں۔

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے دسترخوان پر بیٹھنے  
الجلوس علی مائدة یشرّب الخمر کو منع فرمایا جس پر شراب پی جا رہی ہو اور اس سے منع  
علیہا وان یا کل رجل او یشرّب فرمایا کہ لیٹ کر کھایا یا پیاجائے۔ اور کھانا کھانے  
منبطحاً علی بطنہ و رخص فی اکل کے علاوہ کسی خشک میوہ یا دانہ کو تکیہ لگا کر یا لیٹے  
حب مقللاً و نحوه متکئاً ہے ہوئے نقل کرنے کے لئے رخصت دی۔

عن عمرو بن العاص ماری النبی حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ  
صلی اللہ علیہ وسلم یا کل تمام عمر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تکیہ لگا کر کھانا  
متکئاً قط۔ ۱۷ نہیں کھایا۔

ولا اکل رسول اللہ صلی اللہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی تکیہ لگا کر  
علیہ وسلم متکئاً۔ ۱۸ کھانا نہیں کھایا۔

لیٹ کر یا تکیہ لگا کر کھانا طبی اصول سے بھی مضر ہے اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں معدہ او

۱۷ رواہ زرین عن ابن عمر۔ جمع الفوائد جلد ۱۔ ۱۸ ابوداؤد۔ ۱۹ حجة اللہ۔



امور کی ہیئت اس طرح ہو جاتی ہے کہ کھانا اور پانی کے مضمین میں بے نظمی پیدا ہو جاتی ہے نیز یہ طریقہ تکبر و اور غنائی لوگوں کا ہے اس لئے ناپسندیدہ طریقہ ہے۔

غرض ان ہر سے امور میں سے پہلا حکم یعنی خدا کا نام لے کر کھانا شروع کرنا اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایسا حکم ہے جو مذاہب عالم میں سے دوسرے مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے اور دوسرے دو امور فطری اور نچرل ہیں لیکن اسلام کے آداب طعام میں ان کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ پہلے مسئلہ میں اسلام یہ چاہتا ہے کہ خدا کا ذکر اس زبان میں ہو جو مسلمانان عالم کے لئے مذہبی زبان ہے اور وہ ”لسان عربی“ مبین“ قرآن کی زبان ہے اور ان الفاظ کے ساتھ جو جس کی تعلیم ہم کو دنیا کے سب سے بڑے پیغمبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دی ہے۔ اور دوسرے دو مسائل کا امتیاز یہ ہے کہ اگرچہ داہنے ہاتھ سے کھانا اور لیٹ کر یا تکیہ لگا کر نہ کھانا عقل کے فیصلہ پر بھی اس لئے ہو سکتا ہے کہ طبعی اصول پر بھی اس کی پابندی صحت کے لئے مفید ہے اور داہنے ہاتھ سے کھانا فطرت کا تقاضا ہے تاہم اسلام کے تمدن میں ان کو جو اہمیت حاصل ہے وہ دوسرے تمدنوں میں نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام ان امور کو صرف اسی لئے تلقین نہیں کرتا کہ ان کے وہ فائدے ہیں جو سطور بالا میں مذکور ہیں اور اس لئے ہر شخص اُن فوائد کو حاصل کرنے نہ کرنے میں آزاد ہے بلکہ وہ ان کا حکم اس لئے دیتا ہے کہ ایسا کرنے سے ایک مسلمان دینی اور اخروی برکت و سعادت حاصل کرتا اور اپنی اخلاقی اور روحانی کیفیات میں انجلا اور روشنی کا اضافہ کرتا ہے۔ اس لئے تمام عالم اسلامی کے لئے یہ مستحسن ہے کہ وہ اکل و شرب کے اصول تمدن پر پوری طرح کار بند رہتے ہوئے اپنے ملکی مخصوص طریق معاشرت کے مطابق خواہ جس طرح کھائیں پیئیں مگر ان آداب طعام کو ضرور اپنائیں اور ان کو معاشرت طعام کے آداب کا ایسا حصہ یقین کریں جو اسلامی تمدن میں تمام امت کے لئے ہمہ گیر کہلاتے ہیں۔

اور بعض امور وہ ہیں جو پہلے تین امور کی طرح اگرچہ سنن ہدی (سنن مستحب) میں شامل ہیں لیکن ہر ملک کے ملکی اور موسمی ضروریات و خصوصیات کے پیش نظر ان کو یکساں طور پر تمام عالم اسلامی کے لئے ”اسوہ“ قرار دیکر



اسلامی تمدن کا لازمی جز نہیں بنایا جاسکتا۔ البتہ صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ ان کو اس لئے پسندیدہ اور مرغوب فرمایا ہے کہ ان آداب و طرق میں تواضع، سادگی اور دنیوی امور میں عدم انہماک لازم آتا ہے اور آپ عرب کی سادہ معاشرت کو عجم کی پر تکلف اور دنیوی انہماک کی داعی معاشرت کے مقابلہ میں پسند فرماتے اور مسلمانوں کو اس کی ترغیب دیتے تھے اس لئے وہ ہر حالت میں اسلامی تمدن میں مرغوب اور پسندیدہ رہیں گے اور ان کا اتثال یقیناً موجب سعادت و برکت ہوگا تاہم ان امور کو یہ حیثیت حاصل نہیں کہ اگر کوئی ملک یا کوئی قوم اس پر عامل نہ ہو مگر وہ اکل و شرب سے متعلق تمدن اسلامی کے مسطورہ بالا اصول پر کاربند ہو تو اس کے متعلق یہ حکم دیا جائے کہ وہ اسلامی تمدن کے حامل نہیں ہیں یا ان کا عمل اسلامی تمدن کے خلاف ہے۔

(۱) مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر مبارک میں کبھی چوکیوں یا تپائیوں پر لگا کر کھانا تناول نہیں فرمایا بلکہ ہمیشہ دسترخوان پر بیٹھ کر کھانا کھایا ہے جبکہ اشیاء خور و نوش بھی دسترخوان ہی پر رکھی ہوتی تھیں۔ اور شارحین حدیث فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ چوکیوں یا تپائیوں پر کھانا لگا کر کھانا اس زمانہ میں عجمی بادشاہوں اور متکبر امرا کا دستور تھا اور ذات اقدس کو تواضع اور سادگی پسند تھی۔

(۲) یا ذات اقدس کا ہمیشہ یہ معمول رہا اور آپ نے صحابہ (رضی اللہ عنہم) کو بھی یہ ترغیب دی کہ کھانا ہمیشہ ہاتھ سے کھایا جائے اور اگر خشک گوشت یا پیاز کو ضرورت کے وقت چھری سے کاٹا بھی جائے تب بھی ہاتھ ہی سے کھایا جائے اور آپ نے ایک مرتبہ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ چھری سے کاٹ کاٹ کر کھانا عجمیوں کا دستور ہے یعنی آپ ان تکلفات کو مرغوب نہیں رکھتے تھے۔

عن انس لم یأکل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم علی خوان حتی

علیہ وسلم نے وفات کے وقت تک کبھی تپائی یا چوکی

پر کھانا چن کر نہیں کھایا۔

مات بخ - (بخاری)



مَا أَكَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مِيزَابٍ تَبَايَئِيٍّ بِرُكْهَانٍ  
وَلَمْ يَأْكُلْ خُبْزٌ مِنْهُ نَبِيٌّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
نہیں کھایا۔

قِيلَ لِقَتَادَةَ فَعَلِيَ      حضرت قتادہؓ نے بھی جب یہ روایت بیان کی تو ان کو  
مَا يَأْكُلُونَ؟ قَالَ      دریافت کیا گیا کہ پھر کس شے پر کھانا کھاتے تھے فرمایا  
عَلَى السَّفَرِ ۝      دسترخوان پر رکھ کر کھاتے تھے۔

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَنَى مِيزَابًا فَرَفَاتِيٍّ هِيَ كَبْنِيٍّ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَقْطَعُوا اللَّحْمَ      حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ  
بِالسَّكِينِ فَإِنَّهُ مِنْ صَنِيعِ الْأَعَابِمِ      علیہ وسلم نے فرمایا گوشت کو چھری سے کاٹ کر  
وَأَنْهَسُوهُ نَهْسًا فَإِنَّهُ أَهْبَاءُ      نہ کھاؤ اس لڑکی یہ عجمی لوگوں کا طریقہ ہے اور  
أَمْرًا ۝      دانتوں سے نوچ کر کھاؤ کہ یہ طریقہ ہضم کے لئے  
مفید اور خوشگوار ہے۔

پس اسلامی تمدن میں ان امور کی حیثیت یہ ہے کہ چونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور کو براہ تواضع و سادگی پسند فرمایا ہے اور عجمی تکلفات کو ناپسند فرمایا اس لئے جن ملکوں میں یہ دونوں طریقے مسلمانوں میں داخل تمدن تھے اور اب انھوں نے یورپین اقوام کی تقلید میں دوسرے طریقوں کو بھی داخل تمدن کر لیا ہے یعنی انھوں نے میز کرسی پر کھانا کھانے اور چھری کاٹنے سے کھانے کو شامل تمدن کر لیا ہے تو ان کا یہ عمل بلاشبہ ناپسندیدہ شمار ہوگا اور فقہی اصطلاح کے لحاظ سے کم از کم مکروہ کہلائے گا۔ اور جن ملکوں میں بلحاظ ملکی خصوصیات و موسمی حالات کھانے پینے کی معاشرت میں یہ طریقے جز تمدن بن چکے ہیں تو ان کے لئے یہ اعمال مباح اعمال میں شمار ہوں گے۔ اور اکل و شرب سے متعلق ان کا وہ تمدن جس میں اسلامی تمدن کے ضروری اصول کو اسوہ بنالیا گیا ہو محض ان کی وجہ سے اسلامی تمدن سے خارج نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ معاشرت کے لئے کنز العمال۔







(۴) حتی الامکان جماعت میں شریک ہو کر کھانا علیحدہ علیحدہ نہ کھانا۔ (۵) کھانے سے قبل اور بعد ہاتھ دھونا وغیرہ چنانچہ خود صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ ذات اقدس نے کبھی کبھی کھڑے ہونے کی حالت میں پانی پیایا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد امور ہیں جن کا ذکر احادیث صحیح میں موجود ہے اور جو مسطورہ بالا حیثیت ہی کے ساتھ آداب طعام میں داخل ہیں۔ الغرض اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ زیر بحث عنوان سے متعلق جو امور قرآن عزیز اور احادیث رسول میں مذکور ہیں وہ تین قسم پر منقسم ہیں۔

(۱) وہ اصول جن کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ مسئلہ زیر بحث میں دوسرے مذاہب و اقوام کے تمدنوں کے مقابلہ میں اسلامی تمدن ان کی وجہ سے جدا اور ممتاز ہے اور ان کی خلاف ورزی تمدن اسلامی کی خلاف ورزی ہے۔ اور ان میں وہ سب امور شامل ہیں جن کا ذکر گذشتہ اور سبق میں حلت و حرمت اور "چند اصول" کے عنوانوں کے تحت ہو چکا ہے۔

(۲) وہ "آداب طعام" جن کا اختیار و ترک اگرچہ وجوب و حرمت کا درجہ نہیں رکھتے اور سنن ہدیٰ۔ (سنن مستحبہ) میں داخل ہیں مگر اسلامی تمدن کا یہ مطالبہ ہے کہ وہ بلا تخصیص ملک و قوم تمام عالم اسلامی کے لئے یکساں طور پر جز تمدن ہونے چاہئیں اس لئے کہ ان کی مستقل خلاف ورزی شریعت کی نگاہ میں قابلِ ملامت قرار پائی ہے۔

(۳) آداب اکل و شرب سے متعلق وہ امور جن کا ترک و اختیار بعض ایسی مصالح کی بنا پر ہے جو طبی یا نفسیاتی مقبولیت و کراہت سے تعلق رکھتے ہیں اور اسی لئے ان میں سے بعض امور کے عادی ہونے کی ممانعت کے ساتھ ساتھ ان کو سنن سے جدا کرنے کے لئے خود صاحب شریعت نے بھی کبھی کبھی ان پر عمل کر لیا ہے۔



## لباس

گذشتہ صفحات میں تمدن سے متعلق چند عنوانات پر بحث کی جا چکی ہے اب ہم لباس سے متعلق کچھ گزارش کرنا چاہتے اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام نے فطری تقاضوں، ملکی اور موسمی ضرورتوں کا لحاظ و پاس کرتے ہوئے تمدن کے دوسرے شعبوں کی طرح اس شعبہ میں بھی چند ایسے امتیازی احکام بیان کئے ہیں جن کا پاس و لحاظ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو ایک ہی سلک میں منسلک کر دیتا ہے۔ یعنی اگرچہ موسمی تغیرات اور ملکی حالات کے پیش نظر مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لباس بھی مختلف نظر آتے ہیں تاہم ان چند امتیازات کی بنا پر جو اسلام نے بطور اصول کے ضروری قرار دیئے ہیں ان سب کے درمیان ایک ایسی ہم آہنگی اور رشتہ مطابقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنے ملک کی دوسری قوموں کے ”تمدنی لباس“ میں اشتراک کے باوجود ممتاز نظر آنے لگیں۔ اور اس طرح یہ کہنا صحیح ہو جائے کہ مسلمانوں کی اسلامی وردی کے امتیازی نشانات (شعار) یہ ہیں۔

لباس کی انسان کو کیوں ضرورت ہے اور کس لئے وہ دوسرے حیوانوں کی طرح برہنہ رہنا پسند نہیں کرتا؟ اس کے لئے عقل اور فطرت کا فیصلہ یہ ہے کہ لباس بھی تمدن کے ان مختلف نشانات میں سے ایک بڑا نشان ہے جس نے انسان کو دوسرے حیوانات سے ممتاز بنایا اور وہ انسان کہلانے کے قابل ہوا، اس موقع پر برہنہ انسانوں کے کلب کا حوالہ دے کر انسان کے اس تمدنی طغرائے امتیاز کو رد نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ یہ بات عقل اور تجربہ بلکہ مشاہدہ سے ثابت ہو چکی ہے کہ انسانی زندگی کا یہ رد عمل (عریاں ہونا) عقل اور انسانیت کے خلاف خالص حیوانی جذبات و احساسات کی پیداوار ہے اور اس لئے ہمارے موضوع سخن سے خارج ہے۔

البتہ یہ سوال بھی حل طلب رہ جاتا ہے کہ آخر عقل و فطرت نے انسان کو اس تمدنی شعبہ



کی جانب کیوں متوجہ کیا اور ایک انسان اس سلسلہ میں نئے ایجادات و اختراعات کا کس لئے شوق رکھتا ہے؟ مذہبی نقطہ نظر سے جدا ہو کر جب ہم اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو یہ جواب ملتا ہے کہ انسان کو "لباس کی ضرورت" تین بنیادی وجوہ پر ہوتی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ متمدن انسان "عریانی کو ترک کر کے تین اہم مقاصد کی وجہ سے لباس سے رغبت رکھتا ہے۔

(۱) ستر (بدن ڈھانپنے اور جسم کی عریانی کے عیب کو چھپانے) کے لئے (۲) زینت و تخیل اور حسن و خوبصورتی حاصل کرنے کے لئے۔ (۳) موسم کے مضر اثرات سے محفوظ رہنے کے لئے (۴) حصول شہرت اور دوسروں پر برتری ظاہر کرنے کے لئے۔

لیکن اسلام نے ان چار مقاصد میں سے اول الذکر تین مقاصد کو صحیح اور فطرت سلیم کے مطابق قرار دیا ہے اور چوتھے مقصد کو باطل لغو اور گناہ ٹھیرایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کے بعض حصص جسم وہ ہیں جن کی عریانی اس کے حیوانی اور شہوانی جذبات کو برانگیختہ کرتی اور جنسی رجحانات و میلانات کی جانب ہیجان پیدا کرتی ہے نیز اس کا جو ہر عقل اس سے اپیل کرتا ہے کہ وہ جسم کے ان اعضاء کو اس لئے چھپائے کہ ان کا چھپانا اس کو دوسرے حیوانوں سے جو کہ عقل سے محروم ہیں متاثر بنا کر شرف انسانیت کے دائرہ میں داخل کرتا ہو کیا ایک فطرت پرست انسان بھی جب اس مسئلہ پر غور کرتا ہے تو اس کی عقل اور اس کا وجدان و احساس اس کا فیصلہ نہیں کرتے کہ قانون قدرت یا فطرت (الہی) نے انسان اور حیوان کے مختلف اعضاء کو مختلف ضروریات کے لئے بنایا ہے اور جب ان میں سے کسی کے مقررہ فرض کے مطابق کام لیا جاتا ہے تو وہ عام زندگی کے لحاظ سے ٹھیک ڈیوٹی انجام دیتا ہے اور جب اس کی ڈیوٹی کے خلاف اس سے کام لیا جاتا ہے تو یا وہ اس کے انجام دینے سے بالکل عاجز اور درماندہ نظر آتا ہے اور یا عام طور پر ٹھیک ادا کرنے سے قاصر رہتا ہے پس جبکہ بعض اعضاء انسانی ایسے فرائض ادا کرنے کے لئے مخلوق ہوتے ہیں کہ ایک صاحب عقل انسان ان کی ادار کے وقت دوسرے انسان بلکہ دوسرے جاندار سے حجاب اور شرم محسوس کرتا ہے تو یہ ضروری



لباس کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے اسی طرح حصولِ زینت و تجمل بھی اس کا دوسرا فطری اور قابلِ تحسین مقصد ہے اس لئے کہ ”اہلِ نظر“ اور حسن و جمال کے ناقدین کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایک حسین اور خوبصورت انسان خواہ کتنا ہی ہوش ربا جمال اور زہد شکن لطافتِ حسن کا مالک ہو اگر وہ تن عریاں بن کر نگاہ کے سامنے آجائے تو گو شہوانی جذبات اس سے زیادہ برا لگنختہ ہو سکتے ہوں لیکن یہ اس کے حسن و جمال کا ایک ایسا نقص ہے جس کے دور کرنے کے لئے خارج کی امداد کی ازیں ضرورت ہے اور اس کے حسن و جمال کی لطافت و عصمت بغیر لباس کے داغدار ہے۔

اسی طرح اسلام یہ بھی قبول کرتا ہے کہ لباس کا ایک بڑا مقصد یہ بھی ہے کہ انسان کو گرمی اور سردی کے مضر اثرات سے بچائے اور محفوظ کرے اور دنیا ایسا ظاہر مسئلہ ہے کہ اس کے لئے کسی تفصیل میں جانے کی مطلق حاجت و ضرورت نہیں ہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز نے ان تینوں مقاصد کو اپنایا اور یہ بتایا کہ خدائے تعالیٰ کا یہ بہت بڑا احسان ہے کہ اس نے ایسی اشیاء مخلوق کیں جن سے تم مختلف قسم کے لباس بناتے ہو اور پھر قابلِ ستر اعضا کو ان کے ذریعہ چھپاتے، ان سے زینت حاصل کرتے اور گرم و سرد موسموں کی مضرت سے محفوظ رہتے ہو اس لئے تم کو چاہئے کہ اس کے نکو کار اور شکر گزار بندے بنو اور نافرمان نہ بنو۔ سورہ اعراف میں ہے۔

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلٰیكَ

لِبَاسًا يَّوَارِي سَوْآتِكَ

وَرِيشًا

اور زینت کا یہاں تک لحاظ کیا کہ ساتھ ہی یہ حکم دیا کہ نماز کے وقت تمہارا لباس وہ ہونا چاہئے جس کو تم با عیثِ زینت سمجھتے ہو۔

یٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذْ زِينَتَكَ (اور ہم نے حکم دیا تھا) اے اولادِ آدم! عبادت کے ہر موقع پر اپنے



عند کل مسجد جسم کی زیب و زینت سے آراستہ رہا کرو۔  
اور سورہ نحل میں ہے۔

ومن اصوافها واولیٰ بارھا اور پھر چار پاؤں کی ادن اور روؤں اور بالوں سے  
واشعارھا اثنا و متاعا کتنے ہی سامان (لباس وغیرہ) اور مفید چیزیں بنا دیں کہ  
الیٰ حین۔ ایک خاص وقت تک کام دیتی ہیں۔

وجعل لکم سرا بیل تقکم اور اللہ نے تمہارے لئے لباس پیدا کر دیا کہ لوہ کی گرمی سے  
الحسوس سرا بیل تقکم بأسکم بچاتا ہے نیز اپنی لباس جو (ہتھیاروں کی) زد سے بچاتا ہے  
کذلک یتم نعمتہ علیکم سو دیکھو اس طرح اللہ اپنی نعمتیں پوری طرح بخش  
لعلکم تسلمون۔ رہا ہے تاکہ اس کے آگے (اطاعت میں) جھک جاؤ۔

البتہ اسلام نے اس بات کو ماننے سے انکار کر دیا کہ لباس کے مقاصد میں سے ایک مقصد حصول  
شہرت، باہمی فخر و مباہات اور دوسروں کے مقابلہ میں اپنی برتری کا اظہار بھی ہو سکتا ہے وہ کہتا ہے کہ یہ  
خیال بد اخلاقی اور گناہ اور امت انسانی کے پاک جذبات کے لئے مہلک ہے اس لئے یہ کسی طرح بھی قابل  
قبول نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ قرآن نے اس سلسلہ میں یہاں تک احتیاط برتی ہے کہ اس مقصد کو ”ثبت پہلو“  
تک میں بیان نہیں کیا اور اس کے متعلق ایک ایسا عام منفی پہلو اختیار کیا جو اس باطل جذبہ کو بھی رد کرتا ہے  
اور ان امور سے بھی باز رکھتا ہے جو تقویٰ کی زندگی کے خلاف ہوں۔

ولباس لتقویٰ ذلک خیر اور بہترین گاری کا لباس (یعنی بہترین گاری) یہ ہی بہتر لباس ہے  
اور ظاہر ہے کہ کبر و ریا اور شہرت و نمائش کا شوق دونوں عمل تقویٰ ”اعمال صالحہ“ کے منافی ہیں  
اس لئے زندگی کے ہر شعبہ میں قابل انکار اور لائق پرہیز ہیں۔ اور قرآن عزیز نے ان بیان کردہ اصول کی تفسیر  
اور تشریح حسب ذیل صحیح احادیث بصراحت کرتی اور ان حقائق پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔



مسند احمد میں حضرت علیؑ سے اور ترمذی اور ابن ماجہ میں حضرت عمر بن الخطاب (رضی اللہ عنہ) سے لباس پہنتے وقت کے لئے ایک دعا منقول ہے جو ان کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقین فرمائی تھی اس کے الفاظ یہ ہیں

الحمد لله الذي رزقني من الرياش حمدہ اس اللہ کے لئے جس نے مجھ کو لباس سے اس قدر عطا

ما اتجمل به في الناس و لو ادى فرمایا کہ میں لوگوں میں اس کے ذریعہ سے تجل اور زینت حاصل

بہ عورتی۔ کر سکوں اور چھپانے کے قابل اعضاء جسم کو چھپا سکوں۔

اور مسند احمد نسائی اور ابن ماجہ میں بروایت عمرو بن شعیبؒ یہ روایت منقول ہے۔

كلوا و تصدقوا و البسوا في غير کھاؤ، خیرات کرو اور پہنو مگر ان امور میں فضول خرچی اور

اسراف و فحیلة (دفعی مسند) شخی (غرور) سے بچو۔ بیشک اللہ یہ پسند کرتا ہے کہ

فاز الله سبحانه يري نعمة على عبده اپنے بندہ پر اپنی نعمت کے آثار دیکھے۔

اس روایت میں غرور و شخی کے علاوہ اسراف کی بھی ممانعت کر دی گئی، اس جگہ اسراف کی

معین حدود نہیں بیان کی جاسکتیں صرف اصول کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ لباس کے سلسلہ میں اسلام

کی بتائی ہوئی حدود سے ”جن کا ذکر عنقریب آ رہا ہے“ متجاوز نہ ہونا اور اقصاد و حد اعتدال سے بڑھ جانا

اسراف سمجھا جائے گا۔ اور ایک دوسری حدیث میں اس مضمون کہ ان الفاظ کے ساتھ ادا کیا گیا ہے۔

عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم نے فرمایا: جس شخص نے

عليه وسلم من لبس ثوب شهرة البسه شہرت (شخی و نمود) کے لئے کوئی لباس پہنا اللہ تعالیٰ

الله اياه يوم القيمة ثم اذهب اس لباس کو قیامت کے دن اس شخص کو سہا ئیگا اور

فيه النار (الوداؤد) پھر اس میں جہنم کی آگ کو مشتعل فرمائے گا۔

غرض۔ قرآن عزیز اور صحیح احادیث نبوی سے یہ ثابت ہوا کہ لباس کے معاملہ میں اسلامی تمدن

تین اصول کو فطری اصول تسلیم کرتا ہے اور ان کے خلاف دوسرے اصول کا انکار کرتا ہے اس لئے اسلامی



تمدن میں لباس سے متعلق امتیازی احکام بیان کئے گئے ہیں اور جو تمام کائنات کے موحذین کالمین (مسلمانوں) کے لئے مختلف ملکوں کے لباس کو ایک وردی کی حیثیت عطا کرتے ہیں وہ سب ان ہی اساسی اصول کی فرع اور شاخ ہیں اور ان احکام میں چند اوامر (ثبت احکام) ہیں اور چند نواہی (منفی احکام) ہیں جو گذشتہ چہارگانہ اصول کے زیر عنوان قابل ذکر ہیں۔

اسلامی تمدن کا یہ فیصلہ ہے کہ ایک مسلمان خواہ وہ کسی بھی ملک کا باشندہ ہو اور اس کا لباس اپنے ملک کے موتی اور معاشرتی خصوصیات کی وجہ سے وضع و قطع اور نوعیت میں ہر چند مختلف ہو لیکن بحیثیت مسلم ہونے کے اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ ان احکام کا پابند ہو تاکہ وہ دوسری اقوام کے شعائر ملی و قومی کی مشابہت سے محفوظ اور ممتاز رہے۔

(۱) لباس کا پہلا مقصد چونکہ ستر ہے اس لئے تمدن اسلامی میں مرد اور عورت دونوں کی صنفی خصوصیات کا لحاظ رکھتے ہوئے دونوں کے ستر سے متعلق جدا جدا حدود معین کی گئی ہیں اور اس لئے اس کا لحاظ فقہ کی اصطلاح میں ”واجب“ یا ”فرض“ کہلاتا ہے۔ مرد کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ ناف سے گھٹنے تک ہمیشہ اپنے بدن کو لباس میں چھپائے رکھے۔ خود ناف ستر میں داخل نہیں اور گھٹنے کی چپنی کے متعلق اسلامی حجوں کی دو رائے ہیں مگر ران کا کوئی حصہ بھی کھلا ہوا نہیں رہنا چاہیے کیونکہ امت مسلمہ کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ہدایت فرمائی ہے چنانچہ ابو داؤد میں حضرت علی (رضی اللہ عنہ) سے یہ روایت منقول ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے علی!

یا علی لا تبرن فخذ لک ولا تنظر ابنی ران کو کھلا ہوا نہ رکھ اور کسی بھی زندہ یا مردہ

الی فخذ حتی ومیت (الحديث) شخص کی ران پر نگاہ نہ ڈال۔

اور عورت کے لئے یہ حکم ہے کہ چہرہ، پہنچوں تک ہاتھوں اور ظاہر قدم کے علاوہ اس کا تمام بدن

سے ازدواجی تعلق کی حالت اور بعض خصوصی حالات میں اس حصہ بدن کے کھولنے کی اجازت سے متعلق فقہ میں الگ احکام ہیں۔



”ستر ہے اور شوہر اور محرم (باپ، بھائی، بیٹا وغیرہ کہ جن کے ساتھ نکاح حرام ہے) کے علاوہ کسی کے سامنے اس سے زیادہ اپنا حصہ بدن کھلا رکھنا ممنوع ہے۔ البتہ محرم کے سامنے ہاتھ کہنیوں تک کھلے رکھتے ہیں یا دوپٹہ سر پرے اگر سرک جائے تو سر کھلا رہ سکتا ہے اور زن و شو کے احکام اس سے جدا ہیں جو زیر بحث مضمون سے غیر متعلق ہیں۔ قرآن حکیم سورہ نور اور سورہ احزاب میں اس کے متعلق یہ آیات بیان شافی ہیں۔

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَوْرَاقِهِنَّ بِغَيْرِ مُسْلَمٍ عورتوں سے کہئے کہ اپنی آنکھیں پست  
ابصارھن و یحفظن فروجھن رکھیں اور اپنی شرگاہ کی حفاظت کریں اور کسی پر اپنا  
ولا یدین زینتھن الا ما ظہر بناؤں گھاڑ ظاہر نہ ہونے دیں مگر وہ کہ جو (ضرورت کی  
ولیسرن بخمرھن علی بنا پر) کھلا رہتا ہے اور ان کو چاہئے کہ اپنے گریبانوں کو  
جیو بھن۔ (نور) اور حنیوں سے چھپائے رکھیں۔

فقہاء اسلام نے ”الا ما ظہر منھا“ کی تفسیر یہ کی ہے کہ چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ ”ستر“ میں داخل نہیں ہیں کیونکہ بیکاروبار کے سلسلہ میں کھلے ہی رہتے ہیں۔

وضع رہے کہ ہماری یہ بحث صرف ”ستر“ سے متعلق ہے پردہ کا مسئلہ ایک مستقل مسئلہ ہے جو اس جگہ زیر بحث نہیں

یا ایھا النبی قل لا زواجک و بنتک لے نبی! اپنی بیویوں سے اپنی بیٹیوں سے اور مسلمانوں کی  
ونساء المؤمنین یدنین علیھن بیویوں سے کہو (جب باہر نکلیں تو) اپنے پورے جسم پر  
من جلابیھن۔ چادر لپیٹ لیا کریں (تاکہ جسم کے کسی حصہ پر اجنبی کی نگاہ نہ پڑ سکے)

(۲) لباس کا دوسرا مقصد ”حصول زینت“ ہے۔ لیکن ”زینت“ بہت وسیع لفظ ہے جس میں حصول

زینت سے متعلق اخلاق اور بد اخلاقی کے دونوں پہلو سما سکتے ہیں۔ اس لئے معاشرتی لباس میں اسلامی تمدن نے اس کے لئے بھی مردوں اور عورتوں کے لئے حدود مقرر کر دی ہیں اور ان سے تجاوز کرنے کو مقصد زینت کے

لے لیکن نماز میں سر کا ڈھانکنا بھی ستر میں شامل ہے ورنہ نماز نہیں ہوگی۔



غلط طریقوں کا حامل قرار دیا ہے جو عموماً بد اخلاقی کے باعث ہوتے ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ مقصدِ ستر سے زائد مقصدِ زینت کے لئے اسی حد تک قدم اٹھانا چاہئے کہ وہ زینت کسی طرح بد اخلاقی کے لئے جاذب نہ بن جائے کیونکہ ایسی صورت میں پھر لباس کا یہ درجہ ”زینت“ سے گزر کر تقویٰ کی مخالف سمت چلا جاتا ہے اور اس کو قرآن اور احادیث صحیحہ نے ”تبرج جاہلیہ“ ”اسراف“ اور ”مخیلہ غرور اور بیجا نمائش“ کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

پس اسلامی تمدن میں ایسے لباس کو لباسِ زینت کہا جائیگا جو مرد و عورت کے تمام بدن کے لئے ستر بھی ہو اور مردوں کے حق میں ”اسراف“ اور ”مخیلہ“ سے محفوظ رکھنے اور عورتوں کے حق میں ان دونوں کے علاوہ ”تبرج جاہلیہ“ سے بھی بچانے کا ضامن ہو کہ جن کی تفصیل عنقریب زیر بحث آنے والی ہے۔

(۳) لباس کا تیسرا مقصد گرمی اور سردی سے تحفظ ہے اور یہ ایسا فطری مقصد ہے کہ جس کے متعلق خاص اس نقطہ نظر سے اسلام نے کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اور ہر ملک کے موسمی حالات کے پیش نظر اس کے تغیرات کو آزاد رکھا ہے تاکہ ایک مسلمان اپنے عقل و خرد یا اہل ملک کے پسندیدہ طریق کار کی پیروی سے جو طریقہ اختیار کرنا چاہے کر سکے۔

(۴) لباس کے ان سہ گانہ اصول کے علاوہ ایک چوتھا مقصد بھی ذکر میں آچکا ہے کہ جس کو اسلامی تمدن کسی طرح بھی ”مقصد“ تسلیم کرنے کو آمادہ نہیں ہے اور اس کو غیر فطری مقصد سمجھتا ہے اور یہی وہ امر ہے جو کہ معاشرتی لباس میں اسلامی اور غیر اسلامی تمدن کے درمیان بہت زیادہ امتیاز پیدا کرتا ہے۔ معاشرتی لباس کا یہ مقصد ”بیجا نمائش“ ”مکبر و نخوت کا اظہار“ ”اسراف“ اور ”بد اخلاقی کو بیجان میں لانے والی زینت“ (تبرج جاہلیہ) سے مرکب ہے۔

چنانچہ اسلام نے ان تمام مہلک و مخرب وسائل و بواعث کے خلاف معاشرتی لباس پر ایسے حدود قائم کر دیئے ہیں کہ جن کے اختیار کر لینے کے بعد اس غلط مقصد کی نیخ و پھٹ اٹھ جاتی ہے اور تمدن کا



یہ شعبہ سوسائٹی اور جماعت کے درمیان تہذیب و اخلاق کے اضافہ کا باعث بن جاتا ہے۔

تفصیلی احکام | اسلامی تمدن میں معاشرتی لباس کے سلسلہ میں جو تفصیلات پائی جاتی ہیں وہ ان کا چہرہ گائے اصول کے پیش نظر ہیں جو مثبت و منفی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہیں اس لئے اساسی اصول کے بیان کرنے کے بعد حسب ذیل تفصیلات قابل لحاظ ہیں۔

(الف) ایسا لباس تمدن اسلامی سے خارج اور اس کی پوشش ممنوع ہے جو مرد اور عورت کے اپنے اپنے حدود و ستر کے منافی ہو۔ مثلاً مرد کے لئے نیکر (اور دھوتی کہ یہ دونوں بدن کے اس حصہ کو ضرور کھلا رکھتے ہیں جس کا چھپانا اسلامی تمدن میں واجب قرار دیا گیا ہے اس لئے ان کا پہننا جائز نہ ہوگا۔ رہا یہ امر کہ نیکر کو اتنا نیچا بنایا جائے کہ وہ ستر سے متعلق حصہ بدن کے لئے ہر حالت میں ستر رہے یا دھوتی کو اس طرح باندھا جائے کہ کسی طرح قابل ستر حصہ بدن کھلنے نہ پائے تو یہ حقیقت و دور محض ایک فرضی بات ہوگی۔ اس لئے کہ نیکر کی قطع و برید جس مقصد کے لئے کی گئی ہے یعنی چلنے پھرنے اور اٹھنے بیٹھنے میں کپڑا گھٹنے کو حائل نہ ہو اور جس سے نصف ساق تک کھل جانا طریقہ تمدن میں شامل ہے وہ اس قطع و برید کے بعد جو کسی حالت میں بھی کپڑے کو گھٹنے سے اوپر نہ ہونے دے تو وہ اونچا پا جامہ یا بر جس نمایاں جامہ ہو جائے گا نیکر نہیں رہیگا۔ اسی طرح اگر دھوتی کی اصل اور قدیم وضع کو بدل کر اس طرح پہنا جائے کہ کسی حالت میں بھی وہ سامنے سے یا پیچھے سے قابل ستر بدن کو کھلنے نہ دے تو یہ صرف اس صورت میں ہی ممکن ہے کہ دھوتی، دھوتی ہی نہیں بلکہ تہ بند اور لنگی کی قسم میں داخل ہو جائے۔

علاوہ ازیں ان دونوں کا استعمال اس لئے بھی جائز نہیں ہوگا کہ اول الذکر ان یو یو این عیسائی اقوام کا قومی شعار ہے جو مسئلہ ستر کو ایک غیر ضروری بلکہ قابل نظر انداز سمجھتی ہیں اور ثانی الذکر ہندوؤں کا قومی لباس ہے اس لئے کہ زمانہ حاضر میں بھی ہندو حضرات تمدنی لباس کے بہت زیادہ ترقی کر جانے کے باوجود ہزاروں برس پہلے کی اس غیر تمدن پوشش کو جو غالباً کپڑا سی کر پہننے کے دور سے بھی پہلے کی



پوشش ہی جاسکتی ہے۔ آج بھی اس کو اپنے قومی امتیازات میں شمار کرتے ہیں۔ لہذا یہ دونوں پوششیں اس نقطہ نظر سے حدیث من تشبہ بقوم فہو منہم کی مصداق ہیں۔

اور عورت کے لئے عورتوں کا جدید یورپین فیشن ایبل لباس قطعاً ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں اسلامی اصول تمدن کے پیش نظر متعدد وجوہ فساد ہیں۔ اول یہ کہ وہ ساتر نہیں ہے اور عورت کو کہ جس کا تمام بدن ستر ہے مردوں سے بھی زیادہ عریاں رکھتا ہے۔ دوم اس لئے کہ جدید تمدن یا فیشن کے لحاظ سے وہ اس درجہ چست ہوتا ہے کہ اس میں بدن کے وہ تمام حصے جو صنفی اور جنسی امتیازات کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ چھپانے کے قابل ہیں یا عریاں رہتے اور یا زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتے اور دعوتِ نظر دیتے ہیں اور یہی وہ طریق پوشش ہے جس کو قرآن نے ”تبرجِ فحاشیہ“ کہا اور حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ اسلام اس قسم کی پوشش کا استعمال محرم کے سامنے بھی ناجائز کہتا ہے۔ سوم اس لئے کہ اس لباس کی ایجاد محض اس بنیاد پر رکھی گئی ہے کہ مذہب اور مذہب کے احکام و حدود قابلِ نظر انداز بلکہ قابلِ ترک ہیں اور اس وجہ سے یہ پوشش منکرینِ خدا یا منکرینِ مذہب کے خلاف چیلنج ہے خواہ وہ مذہب عیسائیت اور یہودیت ہو یا اسلام ہو اور ان کا ملحدانہ شعار ہے۔

(ب) مرد کے لئے ریشمی لباس استعمال کرنا ممنوع ہے کیونکہ اسلام کی نگاہ میں یہ رفاہیت اور خوش عیشی کی حدودِ اعتدال سے متجاوز ہے اور یہ پوشش اپنے لوازمات کے ساتھ عموماً ایک مرد کو نسوانی نزاکت، بیجا زیبائش میں انہماک اور تعیشِ مفرط کی جانب مائل کرتی اور شجاعت، سادگی، سخت کوشی اور اسی قسم کے مردانہ خصائل کے لئے سدا رہ بنتی ہے۔ لہ

عن ابی موسیٰ ان رسول اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اللہ تعالیٰ نے)

قال احترم لباس الحریر والذهب ریشمی اور زر کا لباس کو میری امت کے مردوں پر حرام کر دیا۔

لہ فقہ اسلامی میں جو مستثنیات اس سلسلہ میں مذکور ہیں وہ اپنی جگہ قابلِ مراجعت ہیں۔



علیٰ ذکور امتی و احل لانا ثھم (زندہ) اور ان کی عورتوں پر حلال رکھا ہے۔

و غانا عن سبع . . . . . وعن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو سات چیزوں کی نعت

لبس الکھری و الاستبرق و فرادی (ان میں سے یہ بھی منع فرمایا) کہ ہم ریشمی لباس

الدیبا جیم (بخاری) پہنیں اور مہین ریشم، موٹا ریشم، دیبا سب قسم کے ریشمی لباس کو منع فرمایا

اور عورتوں کے لئے اگرچہ اس کو جائز رکھا گیا کیونکہ تزیین کے بارہ میں ان کو مردوں کے

مقابلہ میں زیادہ وسعت عطا کی گئی ہے اور ان کی صنعتی خصوصیت کے پیش نظر ان کے لئے اس قسم کی زینت

کہ حد و زینت سے متجاوز نہیں سمجھا گیا تاہم ان پر یہ پابندی عائد کی گئی ہے کہ وہ سوتی لباس پہنیں یا ریشمی

اس قدر باریک نہیں ہونا چاہئے کہ جس سے بدن کے قابل ستر حصے لباس کے اندر سے ظاہر ہو کر ننگے بدن

سے بھی زیادہ جاذب نظر بننے کا باعث ہوتے ہوں۔ اور یہ اس لئے کہ اس قسم کی زینت کا ثمرہ اور نتیجہ بد اخلاقی

کی نشوونما ہے اور یہ اس حد زینت سے متجاوز ہے جو باخلاق شریفانہ زندگی کے لئے موجب سعادت ہے اور جس

سے جیساں اضافہ اور ستر بدن کا اور زیادہ تحفظ ہو جاتا ہے۔

ایک مرتبہ اسما بنت ابی بکر (رضی اللہ عنہا) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں اس

حالت میں حاضر ہوئیں کہ وہ باریک اور مہین لباس پہنے ہوئے تھیں آپ نے جو ان کو دیکھا تو فوراً منہ پھیر

اور اسی حالت میں ارشاد فرمایا۔

یا اسماء ان المرأة اذا حاضت لیسما برا عورت جب بالغ ہو جائے تو اس کے لئے

لن یصلح ان یری منها الا هذا ہرگز درست نہیں ہے کہ اس کے بدن کا کوئی حصہ

و هذا و اشار الی وجهہ و کفہ۔ بھی کھلا رہے الا یہ کہ چہرہ اور ہنچوں تک ہاتھ

(عن عائشہ لابی داؤد)۔ (بحالت ضرورت) کھلے ہوں۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔



رب کا سیات عاریات۔ بہت سی عورتیں لباس پہنے ہوئے ہونے پر بھی تنگی ہی ہوتی ہیں

چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کے قریبی دور میں مسلم اور غیر مسلم عورتوں میں عہد جدید کی طرح اس طرح کا لباس فیشن میں داخل نہیں تھا کہ جو اس لئے نہیں پہنا جاتا کہ وہ بدن کے لئے ساتر ہو کیونکہ ستر آج کل کے فیشن میں ایک بے معنی لفظ ہے بلکہ اس لئے پہنا جاتا ہے کہ اس ذریعہ سے حسن کی عربانی کو دو آتشہ بنایا جائے اور خالص عربانی سے زیادہ نیم عربانی حسن کے لئے جاذبِ نظر بنے اس لئے بعض محدثین کو اس حدیث کے معنی سمجھنے میں بہت مشکل پیش آئی اور انھوں نے مشکل یہ فیصلہ کیا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ باریک کپڑے کا لباس نہ ہونا چاہئے مگر یورپین تہذیب کے موجودہ لباس کو پیشِ نظر رکھ کر اس ارشادِ گرامی کا مفہوم سمجھنے میں ایک لمحہ کے لئے بھی اشکال نہیں پیدا ہوتا بلکہ یہ یقین ہو جاتا ہے کہ پیغمبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان وحی ترجمان سے نکلے ہوئے یہ جملے غالباً خصوصیت کے ساتھ آنے والے اسی دور کے لئے فرمائے گئے ہیں اور امت کی فلاح و بہبود پر نظر رکھنے والی دور رس نگاہیں اسی منظر کی شاعت سے آگاہ ہو کر اس حکم کا باعث بنی ہیں۔

(سج) ایسا لباس پہننا بھی ممنوع ہے جو قطع و برید میں بدن کے حصوں سے بھی زیادہ بڑھا ہوا ہو کیونکہ لباس کا یہ طریقہ اسراف اور تکبر و رعونت کے اصول پر ایجا کیا گیا ہے۔ مثلاً عجمی پادشاہوں کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ اپنی شاہانہ رعونت و تمکنت اور حد سے بڑھی ہوئی فضوئہ خرمیوں کے مختلف مظاہروں میں سے ایک مظاہرہ سے متعلق یہ کرتے تھے کہ ان کا شاہی ”عبا“ یا شاہی لباس اتنا طویل ہوتا تھا کہ جب پادشاہ یا بادشاہِ بگیم اس لباس کو پہن کر چلتے تھے تو غلام، باندیاں یا خدام اور خواصین ان کے دامنوں کو پیچھے سے اور دھننے بائیں سے اٹھا کر ساتھ ساتھ چلتے تھے تاکہ وہ زمین پر گھسٹا ہوا نہ رہے اور اس طرح میلا بھی نہ ہو۔ بادشاہ اور بگیم کے لئے بار بھی نہ بنے اور شاہی رعونت و تکبر کا مظاہرہ بھی ہو سکے۔

چنانچہ اسی اہل کے پیشِ نظر اسلامی تمدن میں مردوں کو یہ ممانعت کی گئی ہے کہ ان کا پانچواں



یانتہ بند خواہ کسی بھی وضع و قطع کا ہو وہ بر جس ہو یا پتلون، شلوار ہو یا مغلی، ٹخنوں سے نیچا سرگز نہیں ہونا چاہئے کہ اس میں اسراف بھی ہے اور شائبہ غرور و عنوت بھی۔ چنانچہ حدیث میں اس ممانعت کو صاف الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عبد الرحمن کہتے ہیں کہ میں نے ابوسعید خدریؓ دریافت  
سألت اباسعید عن الازار فقال کیا کہ ازار پر پانجامہ یا تہ بند کے متعلق کیا حکم ہے؟  
علی الخجیر سقطت قال صلی اللہ انھوں نے فرمایا تو نے ایک باخبر انسان سے معلوم  
علیہ وسلم ازرة المؤمن الی نصف کیا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہر  
الساق ولا حرج فیما بینہ و بین مسلمان کا پانجامہ یا تہ بند نصف ساق تک ہے اور  
الکعبین وما کان اسفل من اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ وہ ٹخنوں تک ہو  
ذلک فہو فی النار ومن جرّ اور اگر وہ ٹخنوں سے نیچا ہے تو جہنم کا حصہ ہے اور  
ازارہ بطراً الحریظی اللہ جو شخص اپنے پانجامہ یا تہ بند کو شیخی سے (ٹخنوں سے  
الیہ یوم القیمة۔ نیچے لٹکاتا اور کھینچتا ہے تو ایسے شخص کی جانب خدا تعالیٰ نے  
(ابوداؤد) نظر رحمت سے متوجہ نہ ہوگا۔

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ  
علیہ وسلم قال: من جرّ ثوبہ خیلاً وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص اپنے کپڑے کو (خواہ وہ  
لم یمنظر اللہ الیہ یوم القیمة عبا کرتے یا پانجامہ یا چادر کچھ بھی ہو) تکبر سے لٹکاتا  
فقال ابو بکر یا رسول اللہ کھینچتا چلتا ہے قیامت کے روز اللہ تعالیٰ نظر رحمت  
ان انرا ری استرخی الا سے اس کی جانب متوجہ نہ ہونگے یہ سن کر حضرت ابو بکر  
ان اتعاهدہ فقال رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میری ازار



انک لست ممن (پیٹ بھاری ہونے کی وجہ سے) نیچے ڈھلک جاتی ہے مگر یہ

یفعله خلاء - ہر وقت اس کی نگہداشت رکھوں، آپ نے فرمایا تیرا یہ معاملہ

(بخاری و مسلم) تکبر اور غرور کی وجہ سے نہیں ہے (بلکہ عذر کی وجہ سے ہے)۔

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس موقع پر کبر و غرور کا ذکر اظہار واقعہ کے طور پر

ہے یعنی لباس کا یہ طریقہ متکبرین و مغرور انسانوں کی ایجاد اور مرغوبات میں سے ہے اس لئے ”خیلا“ کی قید واقعی ہے احترازی نہیں ہے اگر کسی شخص کی نیت میں کبر و غرور یا شنی نہ بھی ہو تب بھی ٹخنے سے نیچے تک پانچامہ، تہ بند یا عبا پہننا اس وعید میں داخل اور ممنوعات میں شامل ہے کیونکہ ایسا لباس متکبرین اور اصحاب مشیخت کا شعار ہے البتہ حضرت صدیق اکبرؓ کے سوال کے جواب نے یہ مسئلہ حل کر دیا کہ اگر کسی عذر کی بنا پر ازاد یا عبا یا قمیص ٹخنے سے نیچے چلا جاتا ہے تو وہ قابل گرفت نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سلسلہ کی روایات میں لفظ ”خیلا“ (غرور و شنی) کا ذکر ہے اس لئے اگر جرّازار کی غرض کبر و شنی اور اسی قسم کی دوسری مذموم وجوہ ہیں تب تو یہ عمل ناجائز ہے ورنہ ممنوع نہیں ہے پس اگر کوئی شخص اپنے لباس کو ٹخنوں سے نیچے تک پڑا رکھنا اس لئے ضروری سمجھتا ہے کہ یہ عہد حاضر کے فیشن میں شامل ہے اور اس کی خلاف ورزی مہذب سوسائٹی کے طرز کے خلاف غیر مہذب عمل ہو تو اس کا یہ عمل امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک تمدن اسلامی کے احکام کی خلاف ورزی ہے اور اس کا عامل یقیناً گناہ کا مرتکب ہے کیونکہ اس صورت میں یہاں وہی جذبہ کارفرما ہے جس کو نبی معصوم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ”خیلا“ سے تعبیر فرمایا ہے۔

(ج) اور عورتوں کے لئے چونکہ ٹخنے کا ڈھانکنا ستر میں شامل ہے لہذا ان کا لباس اگر قدموں

کے لئے بھی ساتر ہے تو وہ قابل اعتراض نہیں ہے بلکہ مقصد ستر کو پورا کرتا ہے بلکہ اس حد سے آگے بڑھ کر اس قسم کا لباس جس کا

ذکر سطور بالا میں شاہی لباس کے سلسلہ میں کیا گیا ہے عورتوں کے لئے بھی ممنوع ہے اور ”اسراف“ ”خیلا“ اور لباس شہرت میں داخل ہے۔

(باقی آئندہ)



# فتح ماندو

از ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی پروفیسر دکن کالج پونہ

ماندو سلاطین گجرات کا پایہ تخت نویں صدی ہجری کی ابتدا سے لیکر سلطان بابر ہادر کے آخر عہد تک رہا ہے۔ اس کے بعد وہ سلطنت مغلیہ میں مدغم ہو گیا۔ سلاطین گجرات و مالوہ میں شروع سے ہی چھڑپیں ہوتی رہتی تھیں اور اکثر اوقات طرفین کو فتح و شکست سے دوچار ہونا پڑتا تھا۔ لیکن ۹۳۲ھ میں سلطان مظفر کو جو فتح نصیب ہوئی اسے گجرات کے مورخ نے اس طرح بیان کیا ہے۔

مظفر شاہ سلطان جہانگیر آئکہ تیغ اوبہ بنائے کفر را و بیاں و دین و شرع را نو کرد

چوار بخت ہمایوں کو دفع قلعہ مندو بود تاریخ سال آں ہمایوں فتح مندو کرد

اس واقعہ کو اکثر مورخین نے اپنے ہاں مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے مگر حسن اتفاق سے اسی

واقعہ کو ایک معاصر شاعر نے سلطان مظفر کے فرمانے پر شعر نظم میں قلمبند کر دیا ہے۔ اس مسودہ کا نام خود

مصنف نے کہیں نہیں بتایا ہے۔ البتہ بعد کے مصنفوں نے اسے خود بخود ”تاریخ مظفر شاہی“ سے موسوم کر دیا

ہے جسے ہم بھی تسلیم کئے لیتے ہیں۔ احمد آباد میں بھولانا تھ سارا کی لائبریری میں مجھ کو بھی اس کتاب کے ایک نسخہ

کے مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا۔ اور میں نے اسی وقت محسوس کر لیا تھا کہ یہ کوئی ادبی مسودہ ہے کیونکہ اس میں

تاریخ کی بنیبت ادبی چاشنی بہت زیادہ تھی۔ پھر میں نے اپنے محترم دوست پروفیسر شیخ محمد ابراہیم دار کی مدد سے

اس توقع پر نقل کر لیا تھا کہ اگر کہیں اس کا دوسرا نسخہ بھی مجھ کو دستیاب ہو جائے گا تو مقابلہ کے بعد اس کو طبع



کر دیا جائے گا۔ مگر افسوس! کہ اب تک کسی اور نسخہ کا پتہ نہیں چل سکا ہے۔ اس اہم مسودہ کا مصنف ایک شاعر ہے جو قانعی تخلص کرتا ہے اور صفحہ ۶ پر اپنے متعلق یوں لکھتا ہے۔

”وکیئہ بے بضاعت و شکستہ استطاعت قانعی کہ از فنون فضل و کمال بے بہرہ و بحر قصو  
معترف و یہ قلت بضاعت مقرر است در بیان کیفیت آل بموجب فرمان واجب الاذعان  
سلطان سلاطین پناہ اہل ایمان تاج بخش گیتی شان منبع صدق و وفا خلیفہ خدا اعظم اولیا  
شرعی نماید۔“

اس کے بعد اشعار شروع ہوتے ہیں جن میں سے پہلا شعر یہ ہے۔

در کشور دوست چو سنے شہر غلوی      و نہایتہ صولت چو علی شیر خدائی  
پھر پینٹیش شعروں کے بعد لکھتا ہے۔

”اگرچہ بضاعت گاہد و در کشور در بشتہ ابد اغ نہ کشیدہ و در سلک عبارت در نیا ورزہ و دریں  
فن شریف ہیچ گاہ بواجبی شروع نمودہ۔ اما چون بنظر کیا تاثیر حضرت شہر یار سخن پرور اعتماد تمام  
است امید کہ سواد اوراق این مناقب کہ بر چہرہ روزگار چون خلے بر عذار خویاں موجب از زیاد  
حسن و ملاحات است بنظر قبول اہل دانش و بینش مشرف گردد۔“

پھر پانچ شعروں کی ایک نظم ہے اور اس کے بعد سے سلطان مظفر کی روانگی بجانب قلعہ شادی آباد  
(منڈو) کا ذکر ہے اور یہیں سے کتاب کا اصل مضمون شروع ہوتا ہے۔ غرض کہ مصنف نے اپنے متعلق وضاحت  
کر دی ہے کہ اس کو ہمیشہ نظم سے واسطہ رہا ہے اور محض سلطان مظفر کے حکم سے اس نے شری لکھی ہے۔ تعجب  
ہے کہ بعض حضرات کو خود مصنف کی اس تصریح کے باوجود مغالطہ ہوا ہے اور انھوں نے متن کو اچھی طرح  
پڑھے بغیر مرآۃ سکندری کے تتبع میں یہ لکھ دیا ہے کہ اس مسودہ کا مصنف ملالی ہے۔ مرآۃ سکندری کے مقدمہ

۱۰ مرآۃ سکندری مطبوعہ ممبئی ۱۳۰۸ء ص ۲-۱۔



میں دو مظفر شاہی تاریخوں کا ذکر ہے۔ ان میں سے ایک تاریخ تو سلطان مظفر شاہ بانی سلطنت گجرات کے حالات پر مشتمل ہے اور دوسری تاریخ میں مظفر بن محمود کے حالات کا بیان و تذکرہ ہے لیکن موخر الذکر مظفر شاہی کے مصنف کا نام طباعت میں بجائے ملائی کے ملائی نظر آتا ہے۔ حالانکہ ڈاکٹر حبیب اللہ مدرسہ کلکتہ نے اپنے ایک مضمون میں اس کی تصریح کر دی ہے کہ یہ ایک ملا کی طرف منسوب ہو کر ملائی بن گیا۔ تذکروں میں تلاش سے قانعی تخلص کے دو شاعروں کا ذکر ملتا ہے ایک تو عہد جانی کے سخنوروں میں سے تھا۔ اور دوسرے قانعی کے متعلق یہ بیان ملتا ہے: "قانعی میر سید علی کاشی سر آمد سخنوران در خوش فکری و خوش تلاشی در اصفہان بہمال عز و وقار بر در قبولیت تمام ہما نجا عمر بیاپاں آورد۔" اگرچہ یقین سے نہیں محض قیاساً کہا جاسکتا ہے کہ موخر الذکر وہی قانعی ہے جو کبھی ہندوستان میں تھا اور پھر وہ اصفہان چلا گیا تھا۔ جہاں وہ آخر عمر تک رہا۔ ہندوستان کے زمانہ قیام میں اس نے یہ سودہ لکھا جو عام لوگوں کی نظر سے نہیں گذر سکا اور اس بنا پر کسی نے اس کا حوالہ نہیں دیا۔ میں نے حال میں ہی ایک مضمون بعنوان "مرآۃ اسکندری کا ایک مخطوطہ اپنے کالج کے مجلہ میں طبع کرایا ہے۔ یہ مخطوطہ ۱۹۳۳ء کا یعنی اصل تصنیف سے تقریباً تین سال بعد کا لکھا ہوا ہے۔ جبکہ اس کا مصنف شیخ سکندر مخجوا بھی جہانگیر کی ملازمت میں تھا اور اس پر اعتماد والد ولہ والد نور جہاں کے ہاتھ کی تحریر ہے۔ اس مخطوطہ کے مقدمہ میں ہمیں صرف تین تاریخوں کا پتہ ملتا ہے جو اس وقت مصنف کے پیش نظر تھیں یعنی

- |                      |                |
|----------------------|----------------|
| (۱) تاریخ احمد شاہی  | از حلوی شیرازی |
| (۲) تاریخ محمود شاہی | مصنف ایک فاضل  |
| (۳) تاریخ بہادر شاہی | "              |

۱۔ رویداد انجمن تاریخ ہند جلد ۱ کلکتہ ۱۹۳۹ء ص ۷۶-۸۵۸ مضمون Undiscovered pre-mughal source Book.

۲۔ ص ۲۱۹ شمع انجمن ص ۲۸۹ و تحفۃ الکرام ص ۲۳۶ - ۲۳۷ بلشین کن کالج ج ۲ نمبر ۲ ص ۳۲-۱۲۷



حالانکہ مطبوعہ نسخہ میں مظفر شاہی نام اور دو تاریخوں کا ذکر ہے جن کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کہاں سے آگئی ہیں۔ میں نے خود مرآۃ سکندری کے تین مخطوطے علی القاب نواب سرکار سالار جنگ بہادر کے کتب خانے میں دیکھے ہیں ان میں سب سے زیادہ مابعد کے زمانہ کا مخطوطہ سنہ ۱۱۲۰ھ کا مکتوبہ ہے اور اس میں وہی تین باخوذ موجود ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا مخطوطہ میں ہے۔ ہاں بعض مخطوطے جو گزشتہ صدی کے لکھے ہوئے ہیں اور جو سنہ ۸۲۰ھ کے بعد کے معلوم ہوتے ہیں جبکہ مرآۃ سکندری پہلی مرتبہ طبع ہوئی تھی ان میں اسی طرح پانچ باخوذ درج ہیں۔ ۱۰

مصنف مرآۃ احمدی نے جہاں فتح ماندو یعنی مظفر شاہ کے سنہ ۹۲۲ھ کے واقعہ کا ذکر کیا ہے وہاں ایک تاریخ مظفر شاہی کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ مرآۃ سکندری میں اس واقعہ کو ”بہادر شاہی“ کے حوالہ سے درج کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں جہاں مرآۃ احمدی میں تاریخ گجرات کے باخوذ پر بحث کی ہے وہاں بھی محض ایک مظفر شاہی کا تذکرہ ہے۔ اس سے اس بات کا بین ثبوت ملتا ہے کہ مرآۃ احمدی کے مصنف کو صرف ایک تاریخ مظفر شاہی متعلقہ فتح ماندو کا علم تھا جس کا اس نے حوالہ بھی دیا ہے۔ یہ کتاب خود مرآۃ سکندری کے مصنف کو نہ مل سکی اور اس بنا پر مرآۃ سکندری میں کسی ایک تاریخ مظفر شاہی کا بھی ذکر نہیں ملتا۔ جس سے دوسری کتابوں کی طرح اس کی تصنیف میں مدد ملی گئی ہو۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کوئی اور مکمل تاریخ مظفر شاہی لکھی گئی ہو اور وہ ہم تک نہ پہنچی ہو۔

اب میں نفس کتاب فتح ماندو کی طرف رجوع کرتا ہوں جس میں اگرچہ ادبیت کے علاوہ تاریخی مواد کم ہے لیکن جو کچھ بھی ہے وہ ذاتی مشاہدہ پر مبنی ہے اور اس میں ان بعض مقامات کا نام آتا ہے جو اس عہد میں بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ چنانچہ ذیل میں اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱۰ نسخہ پٹنہ خدابخش لائبریری۔ کتب خانہ پیر محمد شاہ احمد آباد۔ بمبئی ایٹیاٹک سوسائٹی۔

۱۱ مرآۃ احمدی مطبوعہ بڑودہ ج ۱ ص ۶۲۔ ۱۲ مرآۃ سکندری ص ۱۴۷۔ ۱۳ مرآۃ احمدی ص ۱۴۷۔



خلاصہ کتاب | سنہ ۸۰۰ میں جب سلطان ناصر الدین شاہ مالوہ کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے مطابق شاہ کا تیسرا بیٹا محمود الملقب بہ محمود ثانی تخت نشین ہوا۔ لیکن جب امرا میں کچھ نزاع ہوا تو انھوں نے صاحب خان برادر سلطان محمود کو بادشاہ تسلیم کر لیا۔ اب محمود نے ایک ہندو راجپوت مدنی رائے سے مدد طلب کی۔ جس کی وجہ سے محمود کامیاب ہو گیا مگر ساتھ ہی اس کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ مدنی رائے سلطان محمود پر بہت حاوی ہو گیا اور اس نے ایک اسلامی سلطنت میں ایسے امور شروع کر دیے جن کا استیصال لازمی تھا۔ چنانچہ سلطان مظفر کو جو اس وقت محمد آباد جاپانیر میں تھا اطلاع پہنچی کہ سلطان محمود پر مدنی رائے کا اس درجہ قبضہ ہو چکا ہے کہ مسجدوں کی بے حرمتی اور عورتوں کی عصمت درمی تک کی نوبت آگئی ہو۔ بادشاہ مظفر محمد آباد سے روانہ ہو کر فتح آباد (دہلی) میں خیمہ فگن ہوا تو یہاں اس کو قیصر خاں کے ذریعہ علم ہوا کہ محمود خلجی مدنی رائے سے تنگ آ کر بھاگ گیا ہے۔ اسی اشار میں سلطان مظفر بمقام ”شہر بانو“ نوا گاؤں پہنچا اور یہاں قیصر خاں کو فوج کثیر اور بٹھارہ بھی اس غرض سے عطا کئے کہ وہ ان کی مدد سے محمود خلجی کو بھر سخت پر حال کر دے اور خود گودہرہ میں قیام کیا۔ یہاں سے سلطان مظفر شاہ نے اپنے بڑے لڑکے سکندر خاں کو محمد آباد روانہ کر دیا۔ اور شہزادہ لطیف اور بہادر اپنے پدر بزرگوار کے ہمراہ رہے۔ اس کے بعد یہاں سے روانہ ہو کر مظفر آباد عرف بنی آیا جہاں قیام کر کے اس نے محمود خلجی کے لئے عطیات اور تحائف روانہ کئے۔ پھر دینا پور پہنچ کر قیصر خاں سے خلوت میں ملاقات کی اور اس کے عہدہ میں اضافہ کر کے مزید فوج اور ساز و سامان جنگ سے نوازا اور محمود خلجی کو ایک تلوار بھی تحفہ دی سلطان مظفر یہاں سے روانہ ہو کر بھگور آیا۔ اور یہاں اس کو اپنے فرزند سکندر خاں کی وفات کی اطلاع ملی تو اس نے یہیں مجلس تعزیت قائم کی۔ اور اسی مقام پر عید الاضحیٰ کی نماز ادا کی اور قربانی کے جانور ذبح کئے۔ اس کے بعد فوراً یہاں سے روانہ ہو کر وٹاپور میں فروکش ہوا۔ اور افتخار الملک مجلس گرامی فتح خاں کو شرف باریابی بخشا۔ پھر بمقام دیولہ (دہلی) جا کر دم لیا۔ یہاں سلطان محمود خلجی سے ملاقات ہوئی تو سلطان مظفر نے



اس کو چند ہدایات و نصائح کیں۔ اور ان کے علاوہ مزید عطیات سے بھی نوازا۔ اس مقام پر مدنی رائے کے بعض اعز و رفقا بھی بہ طور جاسوس محض حالات دریافت کرنے کی غرض سے آئے ہوئے تھے آخر کار دہار پہنچ گئے۔ جہاں مدنی رائے نے فوج کثرت جمع کر رکھی تھی اور خود رانا سانگا سے مدد حاصل کرنے کے لیے چٹوڑ چلا گیا تھا۔ سلطان مظفر کی فوج نے مدنی رائے کے لشکر کو شکست دی اور خود آگے بڑھ کر انجھڑہ (انچھڑ) میں پڑاؤ ڈالا۔ یہاں سلطان مظفر نے گھوڑے پر سوار ہو کر شہر کا جائزہ لیا۔ اور پھر تمام فوج کو مورچوں پر متعین کر دیا اور قلعہ کا محاصرہ کر لیا گیا۔

محاصرہ میں محصورین کی حالت اس درجہ نازک ہو گئی کہ سلطان مظفر سے کچھ مہلت کے لئے درخواست کی گئی تاکہ محصور سپاہی باہر جاسکیں اور قلعہ کو سلطان کے حوالہ کر دیں۔ اگرچہ سلطان کو ان لوگوں کی بات کا یقین نہ تھا۔ تاہم اس نے ان کی درخواست منظور کر لی۔ ان لوگوں کو خیال یہ تھا کہ مدنی رائے خود چٹوڑ سے افواج لیکر آجائیں گا لیکن جب وہ نہ آیا تو انھوں نے سلطان سے مزید مہلت طلب کی۔ رانا سانگا کی فوج اس وقت اجین پہنچ چکی تھی۔ سلطان نے مزید مہلت دینے سے انکار کر دیا۔ اور اپنی افواج کو قلعہ کی طرف کوچ کرنے کا حکم دیا۔ پانچ دن کے اندر اندر ہتھیار سیرھیاں اور بٹیاں تیار ہو گئیں۔ اور چھٹے دن تمام دشمنوں کا کام تمام کر دیا گیا۔ اس خوشی میں فتح کے جھنڈے بلند کئے گئے۔ بادشاہ کے چتر کو اونچا کیا گیا اور اسی حالت میں منڈو کی مسجد ہوشنگ کی طرف فاتحین کا جلوس رواۃ ہوا۔

اب سلطان مظفر نے سلطان محمود خلجی کے پاس اپنی کے ذریعہ یہ پیغام بھیجا کہ ہم نے شہر کو کفار کی خجاست سے پاک و صاف کر دیا ہے کیونکہ ہمیں خدا کی توفیق اور اس کے فضل سے یہ استطاعت حاصل ہوئی تھی اس لئے اب آپ کو اپنا تخت سنبھالنا چاہئے۔

مظفر شاہ کردہ فتح منڈو کہ اول تخت گاہش دہار باشد

اگر پسند از تاریخ فتحش پریشانی ہمہ کفار باشد

قد فتم المندوسلطاننا



اس کے بعد سلطان محمود خلیج کی طرف سے ایک بڑی شاندار دعوت ہوئی اور سلطان مظفر  
نماز ظہر ادا کرنے کے بعد اللہ کا شکر ادا کرتا ہوا محمد آباد کی طرف روانہ ہو گیا۔ غرض کہ ۱۱ ذوالقعدہ ۱۳۴۲ھ  
سے ۱۲ صفر ۱۳۴۲ھ تک یہ فتح مکمل ہو گئی۔

عنقریب فتح منڈو (مظفر شاہی) مصنفہ قانع کا یہ تین مع ضروری حواشی وغیرہ کے شائع ہوگا  
جس میں تمام تفصیلات درج ہیں جو اس مختصر مقالہ میں نہیں آسکتی تھیں۔

## اعلان

یکم جون ۱۹۲۳ء سے تالیفات ندوۃ المصنفین کی قیمت حسب ذیل ہو گئی ہے۔

اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ مجلد پہلے غیر مجلد سے	فہم قرآن۔ مجلد پہلے غیر مجلد سے
تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام۔ مجلد پہلے غیر مجلد سے	غلامان اسلام۔ مجلد پہلے غیر مجلد سے
سوشلزم کی بنیادی حقیقت مجلد پہلے غیر مجلد سے	اخلاق و فلسفہ اخلاق مجلد پہلے غیر مجلد سے
اسلام کا اقتصادی نظام طبع جدید مجلد للہ غیر مجلد سے	قصص القرآن حصہ اول مجلد صغیر غیر مجلد للہ
اسلام کا اقتصادی نظام طبع قدیم مجلد عم غیر مجلد سے	وحی الہی۔ مجلد پہلے غیر مجلد سے
ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ ۴	بین الاقوامی سیاسی معلومات ۴
نبی عربی صلعم۔ غیر مجلد عم	خلافت راشدہ مجلد پہلے غیر مجلد سے

ناظم ندوۃ المصنفین دہلی



## زمین کا کرہ ہوائی

از جناب مولوی محمد عبدالرحمن خاں صاحب سابق صدر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

ہوا جس کے بغیر ہم تھوڑی دیر کے لئے بھی زندہ نہیں رہ سکتے۔ مظاہر قدرت کا ایک پراسرار مخزن ہے۔ اس کا علم نہ صرف ضروریات زندگی کے لحاظ سے بلکہ خالص علمی نقطہ نظر سے بھی انتہا درجہ دلچسپ ہے۔ انسان پہلے ہول کے طبعی خواص سے آگاہ ہوا۔۔۔۔۔ پھر اس سے ہوا کی اور جہاز رانی میں مدد لینے لگا۔ دسویں صدی کے اختتام تک کسی کو کرہ ہوائی کی وسعت کا ذرا بھی اندازہ نہ تھا اور نہ یہ معلوم تھا کہ نور کی شعاعیں اس میں سے گزرتے وقت مڑ جاتی ہیں۔ سب سے پہلے ابن ہسٹم نے گیارہویں صدی کے ابتدائی قرن میں فلکی مشاہدات اور تجربوں کی مدد سے بتایا کہ کرہ ہوائی میں ہوا کی کثافت اگر نیچے سے لیکر اوپر تک یکساں فرض کی جائے تو اس کی بلندی تقریباً ۵۵ میل ہوگی اور شفق ہوا میں آفتاب کی شعاعوں کے مڑنے سے پیدا ہوتی ہے جبکہ آفتاب فی الحقیقت افق کے نیچے ہوتا ہے اور جب تک آفتاب افق سے ۱۹ درجے نیچے نہ ہو لے برقرار رہتی ہے۔ حالیہ تحقیقات سے متجانس کرہ ہوائی کی بلندی ۴۵ میل برآمد ہوئی ہے اور شفق کی مدت کے متعلق پتہ چلا ہے کہ آفتاب افق سے انتصاباً ۱۸ درجے نیچے رہنے تک قائم رہتی ہے۔ ان نتائج سے ظاہر ہے کہ ابن ہسٹم کی تحقیقات قلت آلات کے باوجود کقدر صحیح اور قابلِ تحسین تھیں۔

ہوا کی کیمیائی ترکیب کا علم اٹھارویں صدی عیسوی کے تیسرے قرن سے شروع ہوا۔ سویڈن کے

سہ باجارت و شکر یہ حیدرآباد ریڈیو اسٹیشن۔



کیمیادان شیلے نے ۱۹۴۷ء میں اور انگلستان کے پریسلی نے ۱۹۴۸ء میں آکسیجن کو علیحدہ کر کے اس کے خواص دریافت کئے اور بتایا کہ ہوا میں جلنے والی اشیا اس آکسیجن ہی کی بدولت جلتی ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ ہوا کی دوسری گیس بھی دریافت ہوئی۔ اب معلوم ہوا ہے کہ ہوا ان گیسوں کا آمیزہ ہے۔ نیٹروجن آکسیجن آرگون کاربن ڈائی آکسائیڈ۔ ہیڈروجن۔ نیون۔ کریٹون۔ ہیلیم۔ اوزون اور زینون۔ اس فہرست میں گیسوں کے نام ان کی گھٹتی ہوئی مقداروں کی مناسبت سے ترتیب دیئے گئے ہیں۔ سب سے کم مقدار زینون کی ہے جو دس کروڑ مکعب فٹ ہوا میں صرف ۱ مکعب فٹ ہے لیکن اس کے باوجود کرہ ہوائی میں آکسیجن کی تیزی کو ہلکا کرتا ہے۔ یہ دوسرے عناصر کے ساتھ ذرا مشکل ہی سے ترکیب کھاتی ہے اسی لئے دھماکوں اور زیادہ تر اسی کے مرکب ہوتے ہیں۔ ہم ہوائی گیسوں کے کیمیائی خواص پر وقت صرف کرنا نہیں چاہتے۔ تقریباً ہر پڑھا لکھا آدمی ان سے واقف ہے یا ہو سکتا ہے۔ البتہ یہ بتانا مناسب سمجھتے ہیں کہ آرگون جو کسی عنصر سے بھی میل نہیں رکھتی۔ ان دونوں برقی چراغوں کے گولوں میں بھری جاتی ہے، جو عام طور پر گیس بھرے گولے کہلاتے ہیں۔ اس سے وہ جلد خراب ہونے نہیں پاتے۔ کیا عجب کہ آگے چلکر کریٹون اور زینون بھی اس کام میں استعمال ہوں۔

ہیلیم گیس اس لحاظ سے بھی ممتاز حیثیت رکھتی ہے کہ اس کو سنا راض لاکٹیونے اٹھارہ سو پینسٹھ سنہ عیسوی میں زمین پر دریافت ہونے سے پہلے آفتاب کے ضیائی کرہ میں (جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے) طیف پیمائے کے ذریعہ دریافت کیا۔ زمین کے کرہ ہوائی میں سرولیم بلینے نے ۱۸۹۵ء میں اس کا پتہ چلایا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ وہ ریڈیم، یورینیم، بھوریئم وغیرہ جیسے نابکار عناصر کے جواہر کے کستری یعنی از خود شکست ورنحیت ہونے سے خارج ہوتی ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ میں بعض جگہوں پر زمین میں گہرے سوراخ کھودے گئے ہیں۔ جن میں سے یہ گیس بکثرت برآمد ہوتی ہے۔ اور چونکہ ہیڈروجن کے سوا باقی تمام گیسوں سے ہلکی اور اشتعال ناپذیر ہے۔ اس لئے ہوائی جہازوں کو کرہ ہوائی میں تیرانے کی غرض سے



ڈبوں میں بھر کر استعمال کی جاتی ہے۔

کوہ ہوائی میں سلیم بیرونی فضلے سے بھی داخل ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی طرف دنیائے سائنس نے اب تک بہت کم توجہ کی ہے۔ جب شہاب ثاقب ہوا میں جل کر خاک ہو جاتے ہیں تو ان کی سلیم ساری کی ساری ہوا میں مل جاتی ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ایک شبانہ روز میں کم از کم بیس لاکھ شہاب ثاقب ہمارے کرہ ہوائی میں جذب ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کی مجموعی کمیت سے زمین کے ٹھوس حصہ میں لکھو لکھو کھابریں میں بھی کوئی قابل لحاظ اضافہ نہیں ہوتا۔ تاہم گیس فضا میں سلیم کی مقدار ضرور کسی قدر بڑھ جانی چاہئے آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ اس درآمد کے باوجود ہوا میں سلیم کا تناسب کیوں مستقل رہتا ہے۔

نیون کے دلفریب سرخ رنگ کے برقی چراغوں سے نہر شہری واقف ہے اس لئے وہ بکثرت تھیر کے کاموں میں استعمال ہو رہی ہے۔ کرہ ہوائی کا دباؤ اگرچہ این سلیم کو اچھی طرح معلوم تھا لیکن اس کی صحیح پیمائش ٹورنچلی نے سترہویں صدی کے ابتدائی قرن میں کی۔ اور رابرٹ بائل نے اس کے تیسرے قرن کے شروع میں ہوا کے پچکاوسے متعلق اپنا مشہور کلید دریافت کیا۔

سطح زمین کے قریب ہم دیکھتے ہیں کہ تازت آفتاب سے ہوا میں نقل و حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس طرح طوفان باد و باران کرہ ہوائی کی گیسوں کو باہم دیگر خوب ملائے رکھتے ہیں۔ اس لئے سات آٹھ میل کی بلندی تک ہوا کی کیمیائی ترکیب میں کوئی فرق نہ آنا تعجب کی بات نہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ کوہ ایورسٹ کی ساڑھے پانچ میل کی بلندی طے کرنے کے بعد کرہ ہوائی کا آبی بخار تقریباً سب کا سب برف وغیرہ کی شکل میں خارج ہو جاتا ہے اور سات میل کی بلندی پہ تو اس کا شائبہ ہی رہتا ہے۔ لیکن انسان کو لئے ہوئے پاس کے بغیر اٹنے والے غباروں کے ذریعہ مختلف بلندیوں کی ہوا کے جو نمونے دستیاب ہوئے ہیں ان کی تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ ساڑھے بارہ میل کی بلندی تک بھی ہوا کی کیمیائی ترکیب میں کوئی فرق نہیں آتا۔ البتہ اس کے اوپر آکسیجن کی کمی اور سلیم کی بیشی محسوس ہونے



لگتی ہے۔ شاید یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ اسٹیوٹیز نے ۱۱ نومبر ۱۹۳۲ء کو غبارہ میں ۱۴ میل بلندی تک پرواز کی اور ایک خالی از انسان امتحانی غبارہ رعینر کی نگرانی میں بمقام اسٹنگارٹ ۳۱ جولائی ۱۹۳۲ء کو ۱۹ میل بلندی کی ہوا کی خبر لے آیا۔ طیارہ کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ بلند پرواز ریزی نے ۲۲ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو ۱۰ میل سے متجاوز نہ ہو سکی۔

امتحانی غباروں کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ بلندی کے ساتھ تپش میں کمی صرف ایک معین بلندی کی فضا تک ہی مشاہدہ ہوتی ہے جو ٹروپوپاؤز کہلاتی ہے۔ خط استوا پر اس کی حد ساڑھے دس میل ہے اور جوں جوں مقام کا عرض بلد بڑھتا جاتا ہے یہ بلندی گھٹتی ہے اور قطبین پر سات میل سے بھی کمتر رہ جاتی ہے۔ اس کے بعد کوئی تیس میل بلندی تک تپش میں نمایاں کمی نہیں محسوس ہوتی۔ یہ فضا اسٹریٹوسفیر کہلاتی ہے اس کے اوپر تپش بجائے گھٹنے کے بڑھنے لگتی ہے۔

طبعی مشاہدات سے پتہ چلتا ہے کہ اس فضا کے اوپر اوزون کی ایک تہی پرت ہے جو آفتاب کے منفشی رنگ سے کمتر طول موج والی شعاعوں کو جذب کر لیتی ہے اور اس طرح ہماری آنکھوں کو ان کے مضر اثر سے بچاتی ہے ورنہ سب آنکھیں مابند بھی ہو جاتیں۔ اوزون آکسیجن کا ایک دوسرا اور اس سے زیادہ کمیائی قابلیت والا روپ ہے جس کا سالمہ بجائے دو جو اہر کے تین جو اہر پر مشتمل ہے۔ جس بلندی پر ہوا کی تپش میں اضافہ شروع ہوتا ہے یعنی اسٹریٹوسفیر کے ختم پر وہیں سے غیر معمولی جدت کی آوازیں بھی جو سطح زمین سے منتشر ہوتی ہیں منعکس ہو جاتی ہیں۔ یورپ کی گذشتہ بڑی جنگ میں جب فلیمنڈرز کے میدانوں پر تھوپیں سر ہوتی تھیں تو ان کی آواز آبنائے برطانیہ میں نہیں سنائی دیتی تھی۔ لیکن اس سے بھی زیادہ دور مقاموں جیسے انگلستان کے وسطی خطوں کے باشندے اس کو صاف طور پر سن پاتے تھے۔ یہ معما اس وقت حل ہوا جبکہ بلند پرواز امتحانی غباروں کے ذریعہ اسٹریٹوسفیر کی بالائی فضا میں تپش کی ترقی کا پتہ چلا۔ اس ترقی تپش کی وجہ سے آواز کی موجیں مڑی چلی جاتی ہیں اور بالآخر منعکس ہو کر نیچے اتر آتی ہیں۔ اب ایسا



معلوم ہوتا ہے کہ ۱۰۰۰ کیلومیٹر یعنی ۶۲۰ میل کی بلندی پر ہوا کی تپش ۶۰۰ درجہ مٹی ہے۔ سابقہ جنگ میں جرمنی کی ”بگہ برتھا“ یا پیرس پر گولے برسانے والی توپ کی دوری نزدیکاً رازی بھی تھا کہ اس کے گولے اسٹریٹو سفیر میں ۲۴ میل بلندی سے گزرتے تھے۔

شہاب ثاقب کی روشنی اور ان کی بلندی کے مطالعہ سے بھی لنڈیمان اور ڈاسن نے ۱۹۲۲ء میں نتیجہ اخذ کیا کہ اسٹریٹو سفیر کے اوپر تپش بڑھتی چلی جائے تاکہ اس کے اوپر کی ہوا ایک زیادہ کثافت کے خطہ کو سہارے کے ورثہ جس بلندی پر شہاب ثاقب دیکھنے لگتے ہیں قلت کثافت کی وجہ سے دھک نہ سکے گی۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ پچاس ساٹھ میل کی بلندی پر ہوا کا جسم بالکل ساکن ہے اگرچہ اس کے سالمات منفرد طور پر نظر یہ متحرک کے بموجب ادھر ادھر ضرور اڑتے پھرتے ہیں لیکن شہاب ثاقب کی منور لکیروں کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ یہاں کی ہوائی اچھی خاصی رفتار سے مختلف سمتوں میں حرکت کرتی ہے۔ شہاب ثاقب کوئی سو سو میل کی بلندی پر دھکنے لگتے ہیں اور ساٹھ ستر میل کی اونچائی پر ہنچ کر عموماً بجھ جاتے ہیں۔ پچاس ساٹھ میل کی بلندی پر بعض اوقات راتوں میں روپہری رنگ کے چمکتے ہوئے ابر بھی دکھائی دیتے ہیں جن کی باہت اور پیدائش کا راز ابھی حل نہ ہو سکا۔

لاسلکی خبر رسانی کے ابتدائی دور میں جب دریافت ہوا کہ اس کی موجیں زمین کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک باوجود اس کی کروی شکل کے منتقل ہوتی ہیں تو یہ ماننا پڑا کہ وہ بھی خضار کی ایک کافی بڑی بلندی پر پہنچ کر منعکس ہو جاتی ہیں اس خطہ کو سیوی سائڈ کنکریٹ یا ای لیٹر کہتے ہیں جو عموماً ۷۰ میل کی بلندی پر واقع ہے یہاں ریڈیو کی بڑی موجیں ہی منعکس ہوتی ہیں۔ انعکاس کا سبب ہوا کا ریونائزیشن ہے یعنی اس کے جواہر کے منفی برق والے ذرات (ایلیکٹرون) مثبت برق والے ذرات (پروٹون) سے جدا ہونے لگتے ہیں۔ پس ریڈیو کی موجیں سیدھا جانے کے عوض مڑ کر بالآخر نیچے اتر آئے لگتی ہیں اسی وجہ سے اس خطہ کو ایونو سفیر بھی کہتے ہیں۔ ۱۲۰ میل کی بلندی پر ایپلٹن طبقہ یا (ہیٹ) میٹر شروع ہوتا ہے



جہاں سے چھوٹے طول کی لاسکی موجیں منعکس ہوتی ہیں۔

یہی کئی تجربے کئے جا چکے ہیں جن میں ایک مقام سے بھیجا ہوا لاسکی پیام زمین کے سارے محیط کے گرد کئی مرتبہ چکر لگا کر پھر اسی مقام پر صدائے بازگشت کی طرح بار بار سنائی دیتا ہے۔ ریڈیو کی موجوں کی رفتار نوری کی رفتار یعنی ایک لاکھ چھپاسی ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ اس حساب سے فوراً معلوم ہو سکتا ہے کہ ریڈیو کی موجیں زمین کے اطراف کتنے بار چکر لگا کر واپس آئیں۔

بالائی ہوا کے سکون اور پست تپش کے غلط مفروضوں کی بنا پر پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ کرہ ہوائی میں پانچ چھ سو میل کی بلندی پر ہیڈروجن اور ہیلیم کے ہوا باقی سب اجزاء مقرر ہونگے۔ لیکن طیف منائی مشاہدات صاف بتاتے ہیں کہ یہاں بھی نیٹروجن اور آکسیجن ہی موجود ہیں مگر نہایت رقیق حالت میں۔ ہماری زمین کے کرہ ہوائی کے سالمات کی رفتار فرار صفر درجہ مئی پر ۲۱ میل فی ثانیہ ہے۔ اگر رفتار سالمات اس کے پانچویں حصہ یعنی ۴ میل فی ثانیہ سے کمتر ہو تو سالے زمین کے دائرہ کش سے کبھی بھی باہر نہ جاسکیں گے۔ ہیڈروجن کے سالمات سب سے زیادہ تیز رفتار ہیں لیکن ان کو بھی اس معیاری رفتار تک پہنچنے کے لئے ۸۸ درجے مئی تپش درکار ہے۔ صفر درجہ پر ان کی حقیقی جذرا وسط مربع رفتار صرف ۱۵ میل فی ثانیہ ہے پس واضح ہے کہ موجودہ حالت میں سطح زمین کے قریب کسی گیس کا سالمہ فرار نہیں ہو سکتا لیکن کرہ ہوائی کے انتہائی بلند خطوں سے ہیڈروجن تھوڑی بہت اب بھی فرار ہو رہی ہے۔

ہیلیم کی جذرا وسط مربع رفتار صفر درجہ مئی پر ۸۲ میل فی ثانیہ ہے جو ۲۱ میل سے بہت کم ہے لیکن ہمیں یقین ہے کہ اس وقت بھی ہیلیم کرہ ہوائی سے غائب ہوتی جا رہی ہے اور اگر زمین کے تابکار اشیا اور شہاب ثاقب سے اس کی تلافی نہ ہوتی تو اس کی مقدار مسلسل گھٹتی چلی جاتی۔ جس ذریعہ سے ہیلیم کے سالمات کی رفتار نوری رفتار سے بڑھ جاتی ہے اس کی تحقیق نہایت دلچسپ ہے۔ ہم فنی دشواریوں کے باوجود اس کو نہایت آسان طریقہ پر سمجھا سکتے ہیں۔ کرہ افق کے انتہائی خوشنما مظاہر ہیں قطبین کی



روشنی ہے جو زیادہ تر زمین کے شمالی و جنوبی مقامات پر اندھیری راتوں میں ابر سے پاک فضا میں مشاہدہ ہوتی ہے۔ آسمان پر زمین کے مقناطیسی محور کے قطبین کے گرد ایک منورتاج نظر آتا ہے جس کا رنگ کبھی گلابی ہوتا ہے اور کبھی بنفشی۔ روشنی کبھی جھاروں یا پردوں کی شکل میں آویزاں نظر آتی ہے۔ یکایک بجلی کی طرح کوندتی ہے۔ آن کی آن میں سدھم پڑ جاتی ہے اور پھر فوراً تازہ دم ہو کر آنکھ مچولی کھیلنے لگتی ہے۔ بعض اوقات یہ تماشا کمتر عرض بلد والی فضا میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ ۲۵ جنوری ۱۹۳۸ء کی رات کو انگلستان کے سواحل پر اس کا جلوہ انتہا درجہ دلکش بیان کیا گیا جس کی تصدیق اس کے فوٹو گرافوں سے ہوتی ہے۔ ۱۸۷۱ء میں یہ مظہر مصر اور ہندوستان میں بھی دکھائی دیا۔ ۲۵ ستمبر ۱۹۷۹ء کی شب کو آسٹریلیا اور سنگاپور جیسے مقامات پر جو خط استوا سے صرف ایک درجہ شمال میں واقع ہیں اور ۱۹۷۱ء میں جنوبی بحر الکاہل کے جزائر ساموآ میں جس کا عرض بلد ۱۴ درجہ جنوبی ہے اس کا جلوہ مشاہدہ ہوا۔

قطبی نور جو زمین کے سایہ میں دکھائی دیتا ہے نیلگوں ہے اور اس کا محل وقوع ۶۰° ۷۰° میل کی بلندی پر ہے۔ کسی مقام پر سورج افق سے کافی نیچے اتر آنے پر بھی زمین کی سطح سے چھ سو میل بلندی پر کی ہو اس کے نور سے مستفیض ہو سکتی ہے اور اس وقت بحالت شب مقام مذکور پر جو قطبی روشنی مشاہدہ ہوتی ہے اور بھی زیادہ لطف اندوز ہوتی ہے اس کا رنگ گلابی ہے اور اس کے طیف میں آکسیجن اور نیتروجن کے ایسے خطوط بھی مشاہدہ ہوتے ہیں جو عام طور پر ان گیسوں کی معمولی کثافت کی حالت میں ممنوع متصور ہیں۔ چھ سو میل کی بلندی پر ہوائی رقیق ہے کہ سالمات و جواہر کا تصادم کبھی آدھے ثانیہ سے یکسر ۱۰۰ ثانیوں تک معطل رہتا ہے۔ سالمات یا جواہر (خصوصاً آکسیجن کے) جب نور کے ایک مخصوص طیفی خط کی توانائی کو خارج کر کے مجازاً مدت ہائے مصرحہ تک سست لیتے ہیں تو کہیں دوسرے خط کی توانائی خارج ہو سکتی ہے۔ لیکن عین اس وقت اگر وہ سلیم کا کوئی بھٹکتا ہوا سالمہ ان سے ٹکرا جائے تو آکسیجن کا جو ہر بجائے طیفی خط کے ذریعہ اپنی توانائی کو خارج کرنے کے سلیم کے سالمہ کو اس شدت کی ضرر پہ لگاتا ہے کہ وہ فراری رفتار



زیادہ سرعت کے ساتھ زمین کے دائرہ اثر سے باہر نکل پڑتا ہے اور ہمیشہ کے لئے زمین کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے  
اندھیری راتوں میں ابر سے خالی آسمان پر جو روشنی دکھائی دیتی ہے وہ فقط ستاروں ہی کی تنویر  
سے نہیں پیدا ہوتی اور نہ منطقہ البروج کے خود ہی تک محدود ہے بلکہ ہوا میں دن بھر کی جذب شدہ آفتاب  
کی روشنی ایک دوسرا جنم لیکر رونما ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے فوٹو گرافی کی تختی پر آکسیجن اور نیو جین کے  
ممنوعہ طیفی خطوط قطبی نور کے خطوط کی طرح اپنا اثر دکھاتے ہیں۔ ایسے نور کے لئے غیر قطبی نور نام تجویز  
ہوتا ہے۔

اس تقریر کے آغاز میں کرہ ہوائی کے کیمیائی اجزاء کی جو تفصیل بتائی گئی وہ صرف دورِ حاضری  
سے متعلق ہے۔ زمین کا مادہ جب آفتاب سے گیس کی شکل میں نکل کر منجمد ہونے لگا تو اس میں وہ تمام عناصر  
اسی تناسب میں موجود تھے جو آفتاب کے ضیائی کرہ میں ہیں۔ لیکن بہت جلد تیزی پیش کی وجہ سے مستقل  
گیسوں کے اکثر سالمات فرار ہو گئے۔ جب تک زمین کافی ٹھنڈی نہ ہوئی۔ اس کے گرد کرہ ہوائی پیدا  
نہ ہو سکا۔ بالآخر جو کرہ ہوائی پیدا ہوا وہ زیادہ تر آبی بخار اور کاربن ڈائی آکسائیڈ ہی پر مشتمل تھا۔ آبی بخار  
رفتہ رفتہ سمندروں میں تبدیل ہوا اور اس کے بعد سے نباتات کا دور دورہ شروع ہوا۔ آفتاب کے  
کیمیائی شعاعوں کے زیر اثر نباتات ہوا کی کاربن ڈائی آکسائیڈ سے کاربن لیکر آکسیجن کو آزاد کرنے لگے  
اور اس طرح حیوانات کی زندگی کا سامان تیار ہونے لگا۔



## تلیخص و ترجمہ

### شرکی سلسلہ ۱۹۳۰ء

(۴)

#### ذرائع ریل و رسائل

ریلوے لائن | موجودہ ریلوے لائن اور سڑکیں جو ریل و رسائل کا ذریعہ ہیں ان کا نقشہ صفحہ ۴۶ پر دیا گیا ہے۔ اس موقع پر صرف یہ بتلانا ہے کہ سلسلہ ۱۹۳۰ء سے لے کر آج تک اس سلسلہ میں کتنی پیمائشیں اور توسیعات ہوئے کارائیں۔ جیسا کہ ہم گذشتہ مضمون کے ابتدا میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ استنبول بغداد ریلوے کے باقی ماندہ حصہ کی جو موصول بیجی (عراق) کے درمیان ہو سلسلہ میں مکمل ہو چکی تھی۔ اگست ۱۹۳۱ء میں اطلاع ملی کہ العزیز اور سرحد ایران تو وسیع شدہ لائن کی پیمائش مکمل ہو چکی تھی اور پہلے حصہ میں ستر کلومیٹر یعنی العزیز سے لے کر پالوت تک کام شروع ہو گیا تھا اور مزید دوسرے حصہ کے نوے کلومیٹر میں جو پالوت اور کیا کر کے ماہین واقع تھے ٹھیکے دیدیے گئے تھے۔ فروری ۱۹۳۲ء میں ریلوے لائن کا سلسلہ کیا کر تک پہنچ چکا تھا اس لائن کی لمبائی جو موس سے ہو کر گزریگی تقریباً ۵۰۰ کلومیٹر ہوگی۔ مئی ۱۹۳۲ء میں دیار بکر اور جھیل دان تک کا ایک دوسرا نقشہ تیار کیا گیا اور جھیل کو عبور کرنے کے لیے کشتیوں کا باضابطہ انتظام کیا گیا۔ فروری ۱۹۳۲ء میں دیار بکر سیر لائن کا کام ختم ہو چکا تھا اور یہاں سے ستر کلومیٹر آگے یعنی سامان تک ریل کی لائن بچائی جا چکی تھی۔ اور لائن کا یہ حصہ آمدورفت کے لیے کھل گیا تھا۔ یہ لائن رامندار تیل کے اس چٹنے کے کام آتی ہے جس کا تھوڑے ہی دن ہوئے پتہ چلا ہے اور جو دریائے باتمان کے علاقہ میں واقع ہے، یہ دریائے دجلہ کا ایک معاون شمار ہوتا ہے۔ فیلپس، زونگولداک۔ اریجلی لائن کی توسیع جو کوسلو کو جاتی ہے۔ اُمید کی جاتی تھی کہ ۱۹۳۲ء کے آخر تک ختم

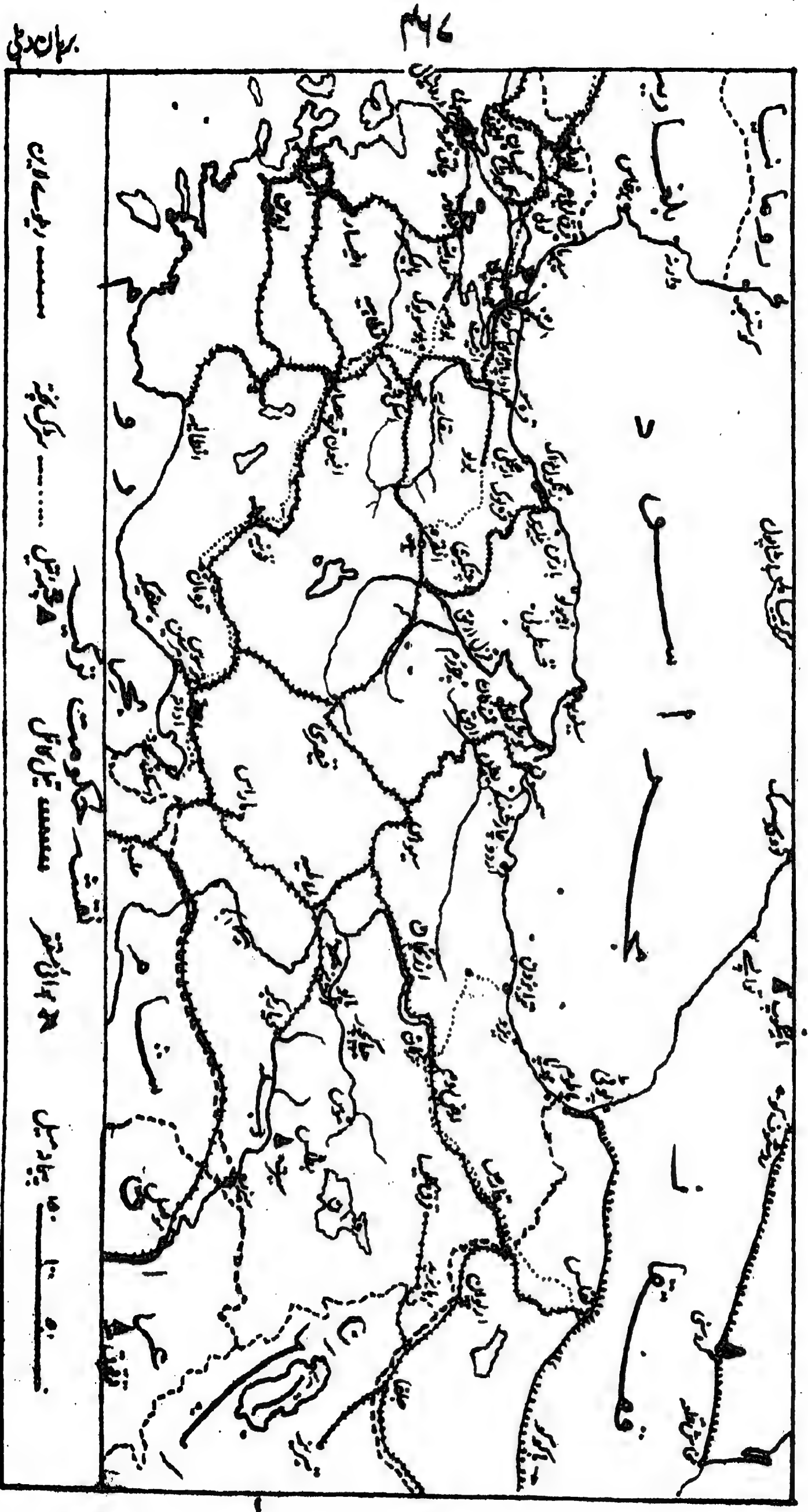


ہو جائیگی۔ سیواس اور ارض روم والی لائن جولائی ۱۹۳۱ء میں پایہ تکمیل کو پہنچ چکی تھی۔ جولائی ۱۹۳۱ء میں ایک ایسی لائن کی پیمائش ہو رہی تھی جس کا نام شمالی لائن رکھا جاتا اور جوارض روم اور انقبول کے مابین ہوگی اور اداپازاری۔ بولو۔ از میت۔ حیدر پاشا۔ سویمو جق۔ توسیہ۔ گمشو کاٹے۔ مرزیفا۔ اناسیہ اور ترکان ہو کر گزریگی۔ اسی سلسلہ میں ایک دوسری لائن کی پیمائش کی اطلاع ملی تھی جو اکتوبر ۱۹۳۱ء میں ہو رہی تھی اور جو مودانیہ اور آفٹوگول کے مابین ہوتی۔ اگست ۱۹۳۱ء میں اس نوعیت کے ابتدائی کام با سووک سے لے کر برصہ تک کی لائن کے لیے پایہ تکمیل کو پہنچ چکے تھے۔

سٹرکیں | جمہوریہ میں تقریباً تین ہزار کلومیٹر لمبی سٹرکیں بنائی گئی ہیں اور ان میں سے ۳۵۰ کلومیٹر سنہ ۱۹۳۱ء میں تیار ہوئیں۔ اس سلسلہ میں مطلوبہ رقم سنہ ۱۹۳۱ء کے میزانیہ میں پاس کی گئی تھیں اور ایڈریانوپل اور قرقریلی کے درمیان کی سڑکوں کی مرمت بھی کی گئی اور اسے جدید طریقہ پر درست کیا گیا سنہ ۱۹۳۱ء میں یہ اطلاع ملی تھی کہ ترابزون سے لے کر سردایران تک جو سڑک ارض روم ہو کر گزرتی ہو اس کی تکمیل سنہ ۱۹۳۲ء تک ہو جائیگی اسی وقت یہ بھی معلوم ہوا تھا کہ بطلس اور کرتلان کے درمیان ایک سڑک زیر تعمیر تھی جو سائرت سے ہو کر گزرتی تھی اسی سال موٹر کی آمد و رفت کے لیے استنبول اور انقرہ کے درمیان ایک دوسری سڑک کی تکمیل کی توقع تھی یہ سڑک از میت اداپازاری اور بولو ہو کر گزرتی ہو۔ جون ۱۹۳۲ء میں حکومت نے سیلفک سے لے کر مرین۔ ترسوس اور اولوکسلا تک ایک پختہ تارکول کی سڑک تیار کرانے کے سلسلہ میں ٹیکے دینے کا اعلان کیا تھا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ سنہ ۱۹۳۹ء کے تخمینے کے مطابق دس ہزار تین سو سڑکیں کی مرمت میں سے ۳۳۸۰ میل میں پھیلی ہوئی سڑکوں کو مرمت کی ضرورت تھی۔

ہوائی راستے | استنبول، انقرہ اور از میر کے درمیان ہوائی جہاز چلتے ہیں لیکن یہ راستے ماہ نومبر یعنی موسم سرما میں بند ہو جاتے ہیں۔ نومبر سنہ ۱۹۳۱ء میں اطلاع ملی تھی کہ سنہ ۱۹۳۲ء میں انگریزوں سے جہاں ایک جدید طیارہ تیار ہو چکی تھی ایک نئی ہوائی اسروس مکمل جائیگی۔







بندرگاہیں | شاید یہ امر کچھ پی سے خالی نہ ہو کہ ماہ ستمبر سے لے کر ماہ مئی تک ترکی کی بحر اسود کے بندرگاہوں میں سے کوئی بندرگاہ خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ یہاں کی پرسکون فضا صرف ایک گھنٹہ میں ایک ضمانت خوفناک طوفان میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس ساحل پر ارگلی اور سینوپ بہت ہی محفوظ بندرگاہ ہیں۔ ارگلی شمال کی جانب سے محفوظ ہے اور سینوپ منجھلاوا کی چٹانوں سے۔ یہاں سسون ریلوے کا ایک اہم کاروباری نقطہ ہے، لیکن یہاں آنے والے بار برداری کے جہاز ساحل سے دور کھڑے ہوتے ہیں اور مال چھوٹی چھوٹی موٹر کشتیوں میں اُتارتے ہیں۔

فوج | اگرچہ ترکی اس وقت کسی ملک سے برسرِ پیکار نہیں ہے لیکن اس کی فوج تقریباً جنگی دور کی تعداد کے قریب قریب ہے۔ فوج کی تعداد تقریباً پانچ لاکھ سپاہیوں پر مشتمل ہے۔ تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے سنہ ۱۹۱۸ء میں فوجی خدمت کے لیے قید عمر میں تین سال کی تخفیف کر دی گئی یعنی اب بیس سال کے نوجوان فوجی خدمت کے لائق شمار کیے جاتے ہیں اور خدمت کی مدت چھ بیس سال ہے۔ اور اب بہت سے ایسے لوگ جو پہلے فوجی خدمت سے ہری کر دیے گئے تھے لام پر بلا لیے گئے ہیں۔ اس وقت ترکی تقریباً بیس لاکھ فوج اکٹھی کر سکتی ہے۔ فوج اس وقت گیارہ سالوں (جو ۲ ڈویژن کے برابر ہے) ایک بکتر بند گیڈ تین سوار ڈویژن اور سات قلعہ بند فوجوں کے دستوں پر مشتمل ہے۔

بحری فوج | سنہ ۱۹۰۹ء میں برطانیہ سے جتنے جنگی جہاز خریدے گئے تھے ان میں ۵۰ فیصدی مئی سنہ ۱۹۱۸ء تک ترکی پہنچ چکے تھے۔ پہلے یہ طے پایا تھا کہ ان جنگی جہازوں کو خود ترکی کے ملاح برطانیہ جاکر لائنگز لیکن جب ”رفاہہ کو جو ترک ملاحوں کا ایک دستہ لے کر برطانیہ جا رہا تھا، ساحل ترکی کے قریب تارپیڈو کا نشانہ بنا کر ڈبو دیا گیا تو خود برطانوی ملاحوں نے تباہ کن (۳۶۰ ٹن) دو آبدوز کشتیاں (۶۸ ٹن) دو سترنگیں بچھانے والے جہاز (۳۵۰ ٹن) اور چند دوسرے قسم کے جہاز اور کشتیاں اسکندرونہ کے بندرگاہ پر پہنچا کر حکومت کے حوالے کیا۔ نقصانات سے پہلے ترکی کی بحری فوج ایک جنگی جہاز دو ہلکے



گشتی جہاز جو سنہ ۱۹۰۳ء میں تیار ہوئے تھے اور ان میں سے ایک فوج کی تربیت کے لیے استعمال ہوتا ہے، چھ تباہ کن، گیارہ آبدوز کشتیاں، دو ہلکی کشتیاں تین موٹر تارپیڈ کشتیاں، تین سرنگیں ہٹانے والے اور پانچ سرنگیں بچھانے والے جہاز، دو چھوٹے جنگی جہاز، دو سرنگیں ہٹانے والی چھوٹی کشتیاں ایک پیمائش کرنے والا جہاز، ایک تیل لیجانے والا جہاز اور ایک کولہ لیجانے والے جہاز پر مشتمل تھی جولائی سنہ ۱۹۰۲ء میں آبدوز کشتی سلداری (۱۲۰۰ ٹن) ایک حادثہ میں دریا نیل کے قریب ڈوب گئی اور اسی ماہ میں تیل لیجانے والا جہاز انطارس (۳۰۰ ٹن) تارپیڈ کا نشانہ بننے کے بعد طرابلس کے ساحل پر جا لگا۔ برطانیہ سے جہازوں کے بھیجنے کے بعد اب بحری فوج کی تعداد میں کافی اضافہ ہو گیا ہوگا

ہوائی فوج ترکی کی موجودہ ہوائی طاقت کی کوئی معتبر تعداد موجود نہیں۔ سنہ ۱۹۰۲ء میں طیاروں کی تعداد ۳۰۰ تھی اور ہوا بازوں کی تعداد ۸۵۰۰ لیکن اس وقت طیاروں کی تعداد سنہ ۱۹۰۳ء سے کہیں زیادہ ہو گئی۔ اس وقت اداہ، انقرہ، اسکی شہر، استنبول، قونیہ، اڈریا نوپل، ازبیر اور العزیز میں ہوائی اڈے ہیں اور جولائی سنہ ۱۹۰۲ء میں یہ اطلاع ملی تھی کہ سمسون، سیواس، ایفون قرہ حصار میں نئے ہوائی اڈے چند ماہ میں تیار ہو جائیں گے، ہوائی طاقت براہ راست جنرل اسٹاف کے تحت ہے۔ ایک انجمن طاہر ترکی کے نام سے سنہ ۱۹۰۳ء میں بنائی گئی تھی تاکہ عوام میں ہوا بازی کا اشتیاق پیدا کیا جائے۔ ملک کے ہر گوشے میں اس انجمن کے کمپ ہیں اور اس کے ذریعہ ہزاروں مردوں اور عورتوں کو ہوا بازی، ہوائی چھتریوں سے اترنا اور گلاؤنگ سکھادی گئی ہے۔ ترک ہوا بازوں کے کئی دستے برطانیہ میں تربیت حاصل کرنے کے لیے گئے تھے اور مئی سنہ ۱۹۰۲ء میں ۲۲ ہوا بازوں کا ایک چھوٹا سادستہ تربیت حاصل کرنے کے لیے استنبول سے انگلینڈ روانہ ہوا تھا۔

تجارتی جہاز سنہ ۱۹۰۳ء میں ترکی کے تجارتی ہوائی جہازوں کی تعداد ۸۵ تھی (مجموعی وزن ۲۲۳۶۱ ٹن)

جولائی سنہ ۱۹۰۲ء میں اطلاع ملی تھی کہ بارتین میں چند پرائیوٹ کارخانوں نے تجارتی جہاز بنانے کا کام



شروع کیا تھا۔ آبدوز کشتی سلازمی اور تیل لیجانے والے جہاز انطارس کے علاوہ (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) ترکی کے حسب ذیل جہاز آبدوز کشتیوں کے حملے سے غرق ہو چکے ہیں۔ شفق (۵۵۰ ٹن) انیس (۲۲۰ ٹن) کینا قدی (۱۳۳ ٹن) اوو دو چھوٹی ہلکی کشتیاں (۳۰۰ ٹن) ایک موٹر کشتی شنکایا اور ایک چھوٹا اسٹیمر نیجی۔

پریس | ترکی کے صحافی وفد کے پیش نظر ترکی کے چند اہم اخبارات کا ذکر شاید بچسپی سے خالی نہ ہوگا اس وفد میں ایم یالشین، ایم اسکر دیاسی نامہ نگار اولوس، ایم سرتل، ایم داور اور ایم لیان شریک تھے جمہوریت (اڈیٹرایم نادی) تصویر افکار اور ہسوں پوستہ جرنلوں کے حامی ہیں۔ جمہوریت کی سب سے زیادہ اشاعت ہے۔ اقدام (اڈیٹرایم داور) میں پروفیسر بلین محوریوں کے مشہور حامی کے مضامین شائع ہوتے ہیں اور یہ اخبار مجموعی حیثیت سے برطانیہ سے زیادہ محوریوں کا حامی ہے۔ برطانیہ کے حامیوں میں بنی صلیح (اڈیٹرایم یالشین اور شام کو نکلنے والا اخبار جبر ہے۔ ایم یالشین اتحادیوں کے زبردست حامی ہیں۔ اگرچہ وہ جب کبھی ضرورت سمجھتے ہیں اتحادیوں کی سخت نکستی پنی کرتے ہیں۔ وطن (اڈیٹرایم لیان) سون تلغراف (اڈیٹرایم نیجی) بھی برطانیہ کے حامی ہیں۔ تان (اڈیٹرسرتل) مجموعی حیثیت سے اتحادیوں کی حمایت کرتا ہے۔ اولوس (اڈیٹرایم عطائی) ایک نیم سرکاری اخبار ہے اور حکومت کا ترجمان خیال کیا جاتا ہے۔ اقشام (اڈیٹرایم صادق) شام کو نکلتا اور وقت ایک غیر جانبدار اخبار ہے۔ ایم یالشین اور ایم عطائی دونوں ایوان ملی کے رکن ہیں۔



# ادبیت

## ثمرات

جناب نہال سیوہاری

قسمت دہریہ نقاب میرے مکاشفات میں  
 آئی ترانہ بار صبح مغل کائنات میں  
 نغمہ کائنات ہوں میں ہمہ تن حیات ہوں  
 لے ہی اڑیں بزم بومجھ کو مری لطافتیں  
 ہاں وہی دل کہ آج ہے جو رکش خزانِ غم  
 توجہ جانتا ہے فخر، ہر وہ کھلا ہوا فریب  
 لے غم آسمان حسن رخ سواٹھا اٹھا نقاب  
 شیردلوں کو عرصہ کرب و بلا ہے آئینہ  
 شرم سے ساز باز کیا جلوہ فگن ہو بر ملا  
 اے میرے شیخ خوش صفات بادہ پرمانعِ نجات  
 عقل کا کیا چلے فسوں بات خرد کی کیا سنوں  
 یہ غم و درد کا وغورِ رخ پر اڑا اڑا سا نور  
 رند ہر ایک غم ہے پاک چہرہ ہرے سے تانباک  
 عشق سے وہ دم کرم حسن کا دلبرانہ رم  
 شاعر شکر میں مقال، ہند کا مردِ باکمال

جلوہ نما میں لاکھ صبح ایک سیاہ رات میں  
 محو ہے فرش ہو کہ عرش زمزمہ حیات میں  
 نوجہ زندگی نہ ڈھونڈ میرے تخیلات میں  
 میں نہ اسیر رہ سکا قید تعینات میں  
 ایک ہی پھول تھا کبھی دامن کائنات میں  
 نام کا غزنوی نہ بن دہر کے سومات میں  
 غرق ہو غرق لے زمیں جوشِ تجلیات میں  
 جو ہر زندگی ہے فاش معرکہ ثبات میں  
 کوئی نہیں ترے سوا عرصہ شش جہات میں  
 ہر کوئی چارہ حیات عالم مکانات میں  
 ذوب چکا ہوں اے جنوں تیرے تخیلات میں  
 ہے کوئی بیشتر ضرور سینہ کائنات میں  
 زاہدِ کم نظر ہلاک مسئلہ نجات میں  
 اف وہ اداے اجتنابِ عالمِ الفتات میں  
 نغمہ سرا ہوا نہال، گلکدو مہات میں



# غزل

از جناب الم مظفر نگری

شمع بزمِ حسن ہم پروانہ جاں باز ہم  
مغلِ ہستی میں ہیں دنیائے سوز و ساز ہم  
بربطِ حسرت کی ہیں ٹوٹی ہوئی آواز ہم  
تو ہمیں سمجھے تو ہیں رازِ شکست ساز ہم  
پھر کوئی بیتابِ نغمہ مطربِ بزمِ ازل  
دیر سے بیٹھے ہوئے ہیں گوشِ برآواز ہم  
کائناتِ دل پہ باطل تھیں ہماری نازشیں  
سختِ شرمندہ ہوئے آج انے نگاہِ ناز ہم  
پھٹ پھٹانے سے قفس کی تیلیاں ٹوٹیں تو کیا  
اب یہ صدمہ ہے کہ کھو بیٹھے پر پرواز ہم  
منترِ جانوں کی جانب پاؤں بڑھتے ہی رہے  
گو حرم اور دیر سے سنتے تھو اک آواز ہم  
اڑ چلیں گلشن کی جانب آگئی فصلِ بہار  
کیوں ہوں پابندِ قفس لے قوتِ پرواز ہم  
اپنی گوناگوں حدیثِ غم سنانے کے لئے  
ہرزباں میں بے رہی ہیں حسن کو آواز ہم  
ایک غلط نغمے سے جس کے طور خاکستر ہوا  
اپنے پہلو میں لئے ہیں وہ شکستہ ساز ہم  
ہو گیا طے مسدہ آغاز اور انجام کا  
آپ ہی انجام ہیں اور آپ ہی آغاز ہم  
بکیسی نے کر دیا اک دوسرا پیدا جس  
کارواں چلتا رہا دیتے رہے آواز ہم

بے کہے بھی ہو رہا ہے فاش رازِ دلِ الم

خلوتِ حسرت میں ہیں فریاد بے آواز ہم



## دیار دوست پر

(عربی تاثرات)

از ڈاکٹر سید محمد یوسف ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ ڈی مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

یہ دیار دوست کے مٹتے ہوئے آثار ہیں      دیکھ کر جن کو مری آنکھیں یوں گریہ بار ہیں  
یاد اس محبوب کی ہر دفن ان کھنڈرات میں      دل جگر جس کی جدائی میں مرے گلزار میں  
آہ! یہ کیا کر دیا اے گردشِ شام و بحر      سچ ہو بیشک تیرے ہاتھوں یاں بھی لاچار ہیں  
آہ تو نے کیوں مٹا ڈالا اس عشرت گاہ کو      اب نہ وہ ہنگامے باقی ہیں نہ وہ گھر بار ہیں  
غم سے آتل ہے کلیجہ منہ کو جب کرتا ہوں یاد      ایک دن عشرت کدہ تھا اب جو بے دیوار ہیں

## غزل

از جناب باقر رضوی

بیداد و جورِ حسن کا شکوہ نہ کیجئے      اپنے مذاقِ درد کو رسوا نہ کیجئے  
ناوکِ فگن کی نیم نگاہی کا واسطہ      بے چینی و خلش کا مداوا نہ کیجئے  
آنکھوں میں آ کے قلبِ مراخوں ہونے جا کے      عارض کو آنسوؤں سے بھگویا نہ کیجئے  
حاصل نہ ہو گا کچھ بھی بجز یاس و بے دلی      دنیا کی بات بات میں الجھا نہ کیجئے  
ہو جائے الجھنوں سے نہ عادت گریز کی      عالم کوئی خیال سے پیدا نہ کیجئے  
یہ ہے غنیمتِ خواب و خور و دشمنِ طرب      کم بختِ دل کے ناز اٹھایا نہ کیجئے  
ٹوٹے نہ دلفریبیِ حسنِ جہاں فروزہ      ہر چیز کو قریب سے دیکھا نہ کیجئے  
بے رنگیِ حیات و غمِ دہر کی قسم      رنگینیِ بہشت گوارا نہ کیجئے



# معلوم نہیں کیوں!

جناب میرافق کاظمی امروہوی

(۱)

بیہوش، طرب کوش ہے، معلوم نہیں کیوں  
 بیہوش ہے، بیہوش ہے، معلوم نہیں کیوں  
 پھر دل میں کوئی عزم ہے معلوم نہیں کیا  
 ہر تارِ نفس پر دہ نغماتِ خفی ہے  
 صد درد بہ پہلو دل بیتاب ہے، پھر بھی  
 بیتابی جذباتِ نہاں سے دلِ مضطر  
 ہر چند کہ ہم خاک ہوئے راہِ وفا میں  
 قربان ہوا عشق، مگر حسن کی دنیا  
 غم لازمہ ہوش ہے معلوم نہیں کیوں  
 دل عشق میں خاموش ہے معلوم نہیں کیوں  
 پھر سینے میں اک جوش ہے معلوم نہیں کیوں  
 دل بر لبِ خاموش ہے معلوم نہیں کیوں  
 صد شوق در آغوش ہے معلوم نہیں کیوں  
 اک محشرِ خاموش ہے معلوم نہیں کیوں  
 وہ پھر بھی جفا کوش ہے معلوم نہیں کیوں  
 احسانِ فراموش ہے معلوم نہیں کیوں  
 آتی ہے افق پھر کوئی آواز کہیں سے؟  
 عالم ہمہ تن گوش ہے معلوم نہیں کیوں

(۲)

کونینِ فراموش ہوں معلوم نہیں کیوں  
 آغازِ محبت کا مزدِ یاد ہے لیکن  
 بیہوش بصد ہوش ہوں معلوم نہیں کیوں  
 انجامِ فراموش ہوں معلوم نہیں کیوں



بھر ہے دلِ مایوس میں ہیجانِ تمنا  
 اب زیتِ ہر میری ہمہ کیف و ہمہ ستی  
 احساسِ مسرت ہے نہ پروا مجھے غم کی  
 لب بند، زباں گنگ، نگاہیں متحیر!  
 ہر چند وہ کرتے ہیں جفاؤں پہ جفا  
 سب کچھ وہ کہے جاتے ہیں مجھ کو سرِ محفل  
 یہ ذوقِ عطا جوشِ رحمت تو نہیں ہے؟  
 کیا نغمہ نواز آج بھی وہ ساز ازل ہے؟  
 ہر چہ میں سمجھتا ہوں معلوم نہیں کیوں  
 اس پر بھی میں خاموش ہوں معلوم نہیں کیوں  
 ہر لحظہ خطا کوش ہوں معلوم نہیں کیوں  
 اب تک ہمہ تن گوش ہوں معلوم نہیں کیوں  
 میں زندِ بلا نوش ہوں معلوم نہیں کیوں  
 میں پھر بھی سخن کوش ہوں معلوم نہیں کیوں

ہر چند افقِ لطف نہیں بزمِ سخن میں  
 میں پھر بھی سخن کوش ہوں معلوم نہیں کیوں



# تصویر

(History of Early Muslim Political  
Thought And Administration.

مسلمانوں کے ابتدائی سیاسی تخیل  
اور سیاست کی تاریخ

مصنفہ پروفیسر ہارون خاں صاحب شیروانی تقطیع کلاں ضخامت ۲۹ صفحات ٹائپ جلی اور روش

قیمت چھ روپے پتہ: شیخ محمد اشرف صاحب کشمیری بازار لاہور۔

مسلمانوں نے دنیا کے مختلف اوروں و عریض حصوں میں عرصہ دراز تک بڑی شان و شوکت اور  
طمع و طمع سے حکومت کی۔ اور انفرادی طور پر بعض بعض حکمرانوں کا رویہ خواہ کچھ ہی رہا ہو لیکن اس سے انکار نہیں  
ہو سکتا کہ بحیثیت مجموعی ان حکومتوں کی بنیاد ایک مخصوص سیاسی تخیل اور نظام حکومت کے ایک خاص فنی  
خاکہ پر قائم تھی چنانچہ علماء و سلف نے جہاں اور علوم و فنون پر تصنیفات کے عظیم الشان ذخیرے اپنی یادگار  
چھوڑے ہیں۔ سیاست طرز جہاں بانی اور نظام حکومت و سلطنت پر بھی انھوں نے کافی کتابیں لکھی ہیں  
لیکن اب جبکہ دنیائے علوم و فنون میں عظیم انقلاب پیدا ہو چکا ہے۔ اصطلاحات کچھ کچھ ہو گئی ہیں۔  
پہلے جن چیزوں کو افسانہ سمجھا جاتا تھا اب ان کو مستقل علم و فن کے سلسلے میں ڈھال لیا گیا ہے۔ تمدنی  
اور معاشرتی مسائل پر خالص علمی اور سائنٹفک طریقہ پر غور و خوض کیا جانے لگا ہے۔ اس بات کی ضرورت  
تھی کہ مسلمانوں کے سیاسی تخیل اور نظام حکومت کے خاکہ کا مطالعہ بھی جدید علم سیاست (Political  
Science) کی روشنی میں کیا جائے تاکہ موجودہ طرز فکر کے ساتھ خالص علمی انداز میں ان مسائل پر گفتگو ہو سکے  
مقام مسرت ہے کہ یہ عادت بھی جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن کے صدر شعبہ تاریخ و سیاست کے حصہ میں آئی تھی  
کہ انھوں نے اس موضوع پر ایک مفید، پر از معلومات۔ اور بصیرت افروز کتاب انگریزی زبان میں لکھ کر پیش کی



اور پنجاب کے مشہور پبلشر شیخ محمد اشرف صاحب نے اس کو شائع کر کے اپنی روایتی شہرت اور اسلام کی علمی خدمت کی۔ کلاہ افتخار میں ایک اور طرہ کا اضافہ کیا ہے۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں ادارہ ہائے حکومت میں سے ہر ایک ادارہ پر الگ الگ گفتگو کرنے کے بجائے اپنی بحث کو صرف اسلامی مفکرین و ارباب سیاست علماء کے افکار و آراء تک محدود رکھا ہے چنانچہ انھوں نے اس بارہ میں قرآن مجید کے احکام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی زندگی کے سیاسی رخ پر روشنی ڈالنے کے بعد الگ الگ ابواب میں ابن ابی الربیع۔ فارابی۔ ماوردی۔ امیر کیکاؤس۔ نظام الملک طوسی۔ امام غزالی۔ اور محمود گادان کے سیاسی افکار ان کے ماحول اور زندگی پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس التزام کی وجہ سے بحث کے متعدد ایسے گوشے تشنہ رہ گئے ہیں جو موضوع بحث کے ماتحت لائق ذکر تھے۔ تاہم کتاب اپنی موجودہ حیثیت میں بھی نہایت قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے۔

افسوس ہے طباعت کے غایت درجہ اہتمام کے باوجود عربی عبارتوں میں اور کہیں کہیں انگریزی میں بھی غلطیاں کافی رہ گئیں ہیں مثلاً صفحہ ۱۰ پر تہنی کے اشعار میں سے دوسرے مصرعہ میں استخضت کے بجائے "استخطت" اور "ارجائت" کے بجائے "ارضائت" تیسرے مصرعہ میں "ھن" کے بجائے "من" ہونا چاہئے۔ اسی طرح صفحہ ۱۵۳ پر دوسرے مصرعہ میں "رحب الزراع" کے بجائے "رحب الن زراع" اور "مسطعاً" کی جگہ "مضطلعاً" ہونا چاہئے۔ صفحہ ۳۵ پر "یزن حمیری" کی جگہ "یزن حمیری"۔ اسی طرح عمان (Amman) کے بجائے عمان (Uman) اور عکاظ کے لئے انگریزی میں (AKad) کی جگہ (UKag) ہونا چاہئے۔ پھر صفحہ ۶۴ پر حضرت زینب کو عبد المطلب کی صاحبزادی لکھا بھی صحیح نہیں ہے۔ آپ حبش کی بیٹی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی زاد بہن تھیں۔ صفحہ ۱۰۹ کے حاشیہ میں مدینہ (Madinat) کی بجائے مدینہ (Madaniyah) اور صفحہ ۱۱۷ کے حاشیہ میں "الماوردی" کی جگہ "الماوردی" ہونا چاہئے۔ پھر بعض جگہ انگریزی الفاظ بھی غلط چھپ گئے ہیں مثلاً صفحہ ۷ سطر ۳ میں



”Hind“ کے بجائے ضمیر مونث ”Her“ ہونا چاہئے۔ یہ تو وہ غلطیاں ہیں جو کتاب کا مطالعہ کرتے وقت سرسری طور پر نظر میں آگئیں ورنہ غالب یہ ہے کہ اس نوع کی اور بھی غلطیاں ہوں گی۔ امید ہے کہ کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں ان کی اصلاح کر دی جائیگی۔

**احساس کمتری** | از شیر محمد اختر صاحب تقطیع خورد ضخامت ۵۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ عمدہ۔

قیمت ۸ روپہ مکتبہ اردو لاہور۔

اس میں شبہ نہیں کہ احساس کمتری یا جذبہ مرعوبیت کو بچوں کے مستقبل کی تعمیر و تخریب میں بہت برا دخل ہے جو بچے کسی ناسازگار ماحول میں ترتیب پانے کی وجہ سے شروع میں ہی اس کا شکار ہو جاتے ہیں وہ جوان ہو کر بھی کارزار حیات میں نبرد آزما ہونے کی استعداد کھو بیٹھتے ہیں اور چونکہ آج کل کے ماں باپ عموماً اس کے اسباب سے واقف نہیں ہوتے اس لئے انھیں اس کی خبر بھی نہیں ہوتی کہ ان کی اولاد کس طرح احساس کمتری کے مرض میں مبتلا ہو کر اپنی بہترین صلاحیتوں کو برباد کر رہی ہے۔ لائق مصنف نے اسی ضرورت کے پیش نظر انگریزی زبان کی چند کتابوں سے جو ”نفیات اطفال“ اور عام فطرت انسانی کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ مدد لیکر اس مختصر کتاب کو اردو میں مرتب کیا ہے جس میں احساس فروتری کی چھوٹی بڑی خصوصیات اس کے پیدا ہونے کے اسباب و بواغث اور پھر اس کے علاج پر مفید بحث کی گئی ہے کتاب موضوع کے اعتبار سے لائق مطالعہ اور انداز بیان کی حیثیت سے دلچسپ اور عام فہم ہے۔

**۱۹۲۲ء کی منتخب نظمیں** | تقطیع خورد ضخامت ۸۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۲ روپہ

شائع کردہ مکتبہ اردو لاہور۔

اس مجموعہ میں ۱۹۲۲ء کی ان نظموں کا انتخاب ہے جو مختلف رسالوں میں شائع ہو چکی ہیں نظمیں گنتی میں ۲۷ ہیں اور اسی میں شبہ نہیں کہ جیسا کہ جناب مرتب نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے ان نظموں کو پڑھ کر ان جدید رجحانات و شاعرانہ احساسات کا بیک وقت اندازہ ہو جاتا ہے جو مختلف اندوئی اور بیرونی



اثرات کے ماتحت اردو شاعری میں روز بروز نمایاں ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ ادبی اعتبار سے ہم اس مجموعہ کی تمام نظموں کو سلسلہ کی بہترین نظمیں تسلیم نہیں کر سکتے۔ ن۔ م راشد اور میراجی کی شاعری کو تو ہم آج تک نہیں سمجھ سکے کہ اس کو ادب کی کس صفت میں شمار کریں۔ تاہم جوش۔ روش۔ اختر الایمان۔ جذبی احمد ندیم قاسمی۔ اعجاز اور آزاد وغیرہم کی نظمیں ایسی ضروری ہیں کہ ان کو سلسلہ کی بہترین نہیں تو بہتر نظمیں ضرور کہا جاسکتا ہے۔

**سودائی** | از رشید اختر صاحب ندوی تقطیع خورد ضخامت ۲۲۳ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ متوسط قیمت مجلد عاگر دپوش خوبصورت پتہ ۱۔ اردو بک سٹال لاہور۔

رشید اختر صاحب ندوی اردو میں ناول نگاری کے میدان کے نئے رد نور ہیں۔ اس سے پہلے ان کے دو ناول شائع ہو چکے ہیں جو ہماری نظر سے نہیں گذرے۔ لیکن اس ناول سے اندازہ ہوتا ہے کہ لائق مصنف میں کامیاب ناول نگار ہونے کی تمام صلاحیتیں موجود ہیں۔ پلاٹ کی عمدگی اور فونی کے ساتھ ان کی زبان بھی ان اسقام سے پاک ہے جو آج کل کے عام نوجوان افسانہ نگاروں میں پاسے جلتے ہیں۔

اس ناول کے قصہ میں سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ عموماً عشق کا آغاز لڑکوں سے ہوتا ہے لیکن مصنف نے اس میں یہ دکھایا ہے کہ تین لڑکیاں رشیدہ حسینہ۔ اور حسنا جو معزز گھرانوں سے تعلق رکھتی ہیں اور انگریزی تعلیم یافتہ بھی ہیں بیک وقت ایک نوجوان لکڑیہ کٹر کے مضبوط اور وفا سرشت نعیم پر عاشق ہو جاتی ہیں۔ رشیدہ نعیم کی بھوپڑی زادہ ہے اس لئے دونوں کی سنگنی بھی ہو جاتی ہے حسینہ، نعیم کے استاد کی جو دہلی یونیورسٹی میں پروفیسر ہیں بہت ہی چلتی بیٹی ہے۔ اور حسنا حسینہ کی اہلی۔ ایک معزز سرکاری عہدہ دار کی اکلوتی دختر نیک اختر ہے۔ نعیم خوش اخلاقی کی وجہ سے ان دونوں لڑکیوں سے محبت کرتا اور ان کی محبت کو قدر کی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ چنانچہ ان کے ساتھ وہ کشمیر بھی جاتا ہے



اور یہاں کی سرسبز و شاداب وادیاں ان کے نعماتِ محبت سے گونج اٹھتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اس کا دل رشیدہ کی محبت سے غافل نہیں ہوتا اور وہ تعلیم سے فراغت کے بعد اسی سے شادی کرنے کا عزم بالجزم رکھتا ہے۔ آخر کار ایک دن نعیم کو اچانک اپنی بہن کے خط سے اطلاع ملتی ہے کہ رشیدہ ایک حوالدار کے ساتھ گھر کا زیور وغیرہ لیکر فرار ہو گئی ہے۔ نعیم کو اس حادثہ سے اس درجہ تاثر ہوتا ہے کہ وہ دماغی توازن کھو بیٹھتا ہے اور پاگل خانہ میں بند کر دیا جاتا ہے۔ نعیم کے پاگل ہوتے ہی اس کی عاشق زار حسینہ نعیم کے خیال کو دل سے نکال باہر کرتی ہے اور جلد ہی ایک نوجوان بشیر سے شادی کر لیتی ہے جس سے وہ پہلے سیدہ منہ بات کرنا بھی پسند نہیں کرتی تھی۔ البتہ حنا اب بھی نعیم سے اسی طرح محبت کرتی ہے اور نعیم کی اس حالت کو دیکھ کر وہ خود بھی نیم پاگل سی ہو گئی ہے اور اب اس کا محبوب ترین مشغلہ یہ ہے کہ دروازہ پاگل خانہ جا کر گھنٹوں اُس سے بات چیت کرتی رہتی ہے۔

اس ناول سے اندازہ ہوتا ہے کہ موجودہ اعلیٰ طبقہ کی روشن خیالی نے نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کو آزادی کے ساتھ خلا ملانے کی اجازت دیکر ہماری معاشرت کے جسم کو کس درجہ مسموم کر دیا ہے۔ ناول کا قصہ فرضی ہی۔ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ آج اس قصہ کا مصداق ہزاروں خاندانوں میں نہیں پایا جاسکتا۔ فنی اعتبار سے مصنف سے بعض فروگزاشتیں بھی ہو گئی ہیں جو امید ہے مشقِ تحریر کی ترقی کے ساتھ سلتھ خود اصلاح پذیر ہو جائیں گی۔



# اسلام کا اقتصادی نظام

تالیف مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیدواری

اس کتاب میں اسلام کے پیش کیے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں صرف اسلام کا اقتصادی نظام ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کا راستہ پیدا کیا ہے۔ اس وقت اقتصادی مسئلہ تمام دنیا کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ سرمایہ داری کی تباہ کاریوں سے تنگ آئی ہوئی قوموں کے سامنے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ وہ کونسا نظام ہے جس کو اختیار کر کے ایک انسان کو انسانوں کی طرح زندہ رہنے کا حق مل سکتا ہے۔ آپ اگر اسلام کی اقتصادی دستوں کا مکمل نقشہ دیکھنا چاہتے ہیں تو اس کتاب کو ضرور ملاحظہ فرمائیے۔ اپنے موضوع پر پہلی کتاب ہے۔ صفحات ۲۶۴۔ قیمت مجلد ۴۴ غیر مجلد ۴۲۔

## سوشلزم کی بنیادی حقیقت

مترجم سید معنی الدین صاحب شمس ایملے

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن پروفیسر کارل ڈیل کی آٹھ تقریریں جنہیں پہلی مرتبہ اردو میں منتقل کیا گیا ہے، ان کے ساتھ سوشلزم کے حالات اور اس کی موجودہ رفتار ترقی کے متعلق مترجم کی جانب سے ایک مبسوط اور محققانہ مقدمہ بھی شامل ہے، کتابت طباعت کاغذ نہایت عمدہ صفحات ۲۶۴۔ قیمت مجلد ۴۴ غیر مجلد ۴۲۔

## ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آلہ ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کی مکمل عملی تشکیل پر پہلا بصیرت افروز مضمون جس میں دارالقضا کے مقاصد کی تشریح، محکمہ قضا کی مالی مشکلات کے حل، قاضیوں کے انتخابی شرائط اور ان کے تعلیمی نصاب پر نہایت مفید اور جامع بحث کی گئی ہے۔ نیز مضمون کی تمہید میں موجودہ محکمہ لا کی تمام قابل ذکر دفعات پر زبردست تنقید کی گئی ہے۔ صفحات ۴۸۔ قیمت ۳۔

منیجر ذوق المصنفین قروں باغ نئی دہلی



## قواعد

(۱) برطان ہرنگریزی مہینہ کی ۵ تاریخ کو ضرور شائع ہو جاتا ہے۔

(۲) مذہبی، علمی، تحقیقی، اخلاقی مضامین بشرطیکہ وہ علم و زبان کے معیار پر پورے اُتوں برطان میں شائع کیے جاتے ہیں۔

(۳) باوجود اہتمام کے بہت سے رسالے ڈاک خانوں میں صائع ہو جاتے ہیں جن صاحب کے پاس رسالہ نہ پہنچے وہ زیادہ سے زیادہ ۲۰ تاریخ تک دفتر کو اطلاع دے دیں، ان کی خدمت میں رسالہ دوبارہ بلا قیمت بھیج دیا جائیگا۔ اس کے بعد شکایت قابل اعتنا نہیں سمجھی جائیگی۔

(۴) جواب طلب امور کے لیے ارکائٹ یا جوابی کارڈ بھیجنا ضروری ہے۔

(۵) برطان کی ضخامت کم سے کم اسی صفحہ ہوا اور ۶۰ صفحے سالانہ ہوتی ہے۔

(۶) قیمت سالانہ پانچ روپیے۔ ششماہی دو روپیے بارہ آنے (مع محصول ڈاک) فی پرچہ ۸

(۷) منی آرڈر روانہ کرتے وقت کوپن پر اپنا مکمل پتہ ضرور لکھیے۔



















